Revista Mexicana de Filosofía

XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

CONTRIBUCION
de los
FILOSOFOS
MEXICANOS

NUMERO ESPECIAL (5-6)

MEXICO, D. F.

SOCIEDAD MEXICANA DE FILOSOFIA

Presidente Honorario: EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

Presidente: JOSÉ LUIS CURIEL

Secretario: LEOPOLDO BAEZA

Director de la Revista: EUSEBIO CASTRO

Vice-Presidentes Asociados:

FRANCISCO LARROYO
JOSÉ GAOS
OSWALDO ROBLES
EDUARDO NICOL
LEOPOLDO ZEA
GUILLERMO H. RODRÍGUEZ
FIDEL CHAUVET
ADALBERTO GARCÍA DE MENDOZA
MIGUEL ANGEL CEVALLOS
JOSÉ GALLEGOS ROCAFULL
EDMUNDO O'GORMAN
ALFONSO ZAHAR

CONTRIBUCION DE LOS FILOSOFOS MEXICANOS AL XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Revista Mexicana de Filosofía

CONTRIBUCION DE LOS FILOSOFOS MEXICANOS AL

XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Septiembre de 1963

NUMERO ESPECIAL (5-6) MEXICO, D. F.

Derechos reservados conforme a la Ley.

Impreso en los talleres de la Editorial Stylo, Durango 290, México, D. F.

La Sociedad Mexicana de Filosofía recuerda con veneración al Maestro José Vasconcelos quien fue su primer Presidente. Guarda también con afecto la memoria del Dr. Samuel Ramos quien consideró a Vasconcelos como uno de los mayores educadores que ha tenido nuestro país. Ambos acudieron al XII Congreso Internacional de Venecia-Padua en 1958. Ellos con la figura egregia del Maestro Antonio Caso dieron perfil a toda una época de nuestra cultura patria. La contribución que ahora mostramos en la Revista Mexicana de Filosofía no es sino una parte de los trabajos que los mexicanos han enviado a la Asamblea Mundial que se celebra en México. Muchas ponencias fueron presentadas cuando este ejemplar estaba impreso y otros estudios de autores mexicanos aparecen en un libro obsequiado a los congresistas por el Sr. Dr. Mario de la Cueva en su calidad de Coordinador de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En sus próximos números la Revista Mexicana de Filosofía publicará los más interesantes papeles del Congreso y algunos de los valiosos trabajos que no pudieron publicarse en esta ocasión.

PRESENTACIÓN

Llegados quizá tardíamente a la especulación filosófica, lo que se explica por las peculiaridades de nuestra historia, que tardíamente también (siglo XVI) nos vincula con la cultura de Occidente, en México no hemos sido ajenos a la actividad filosófica en cuanto que la filosofía, más que un abigarrado catálogo de escuelas y de doctrinas, constituye una disciplina formativa que nos autoriza (y nos obliga) a adoptar posiciones definidas y precisas frente a la vida misma.

Pensadores eminentes hemos tenido a lo largo de nuestra historia (corta y breve para el abolengo milenario de otros países) y nombres como los de Fray Alonso de la Vera Cruz, Fray Tomás Mercado, los Padres Agustín Sierra, Diego Martín Alcázar, Francisco Javier Clavijero y Don Carlos de Sigüenza y Góngora, son testimonio de que al mismo tiempo que se iba gestando nuestra nacionalidad, la Colonia conoció y favoreció la especulación filosófica.

Nuestra vida independiente, tantas veces turbulenta y tormentosa, no la descuidó tampoco y las mismas ideologías que daban vida a banderías, partidos y gobiernos que se alternaban, hablan de la existencia de idearios y de pensadores. Don Clemente de Jesús Munguía y el Doctor José María Mora, como Melchor Ocampo, Ignacio Ramírez, etc., son nombres que nuestra tradición reverente, ha recogido.

De la etapa inmediata anterior a la nuestra, Justo Sierra, Gabino Barreda, Porfirio Parra o Ezequiel Chávez, son exponentes de nuestra devoción por el pensamiento, devoción que afloró plenamente en tres contemporáneos nuestros a quienes recordamos aún con emoción: Pablo González Casanova, talento excepcional prematuramente arrebatado por la muerte, Antonio Caso, maestro de maestros y maestro por antonomasia y José Vasconcelos, filósofo continental pero tan reciamente enraizado en lo nuestro, que resulta también mexicano por antonomasia.

Y ahora, una pléyade de pensadores mexicanos en plena madurez unos y en apasionante período de formación otros, pero empeñados todos en una tarea profunda y limpia que empieza ya a enriquecer nuestro acervo filosófico y cultural.

De esta brillante generación actual son los trabajos que la Sociedad Mexicana de Filosofía presenta como contribución al XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA y como homenaje a esta misma generación de filósofos mexicanos, cuyos nombres no citamos porque no podríamos incluir a todos y resultaría injusta e indebida una enumeración incompleta. Pero que se sepa que al buscar su camino con pasión y con nobleza, ofrecen ya un limpio aporte al pensamiento universal.

Por último, un pensamiento para José Vasconcelos que al fundar la Sociedad Mexicana de Filosofía pudo adivinar quizá, que en espíritu, seguiría viviendo entre nosotros.

México, Ciudad Universitaria, Septiembre de 1963.

DOCTOR LEOPOLDO BAEZA Y ACÉVEZ,
Secretario de la Sociedad Mexicana de Filosofía.

ÍNDICE

Pág.

Crítica de la época
Luis Abad Carretero 1

Característica de la "Filosofía de las Matemáticas"
José Alvarez Laso, C.M.F. 157

Hacia una metafísica de la esperanza
Leopoldo Baeza y Acévez 13

El problema del hombre
Agustín Basave Fernández del Valle 21

¿Es posible la antropología filosófica?
Miguel Bueno 31

El problema del hombre
Eusebio Castro 47

Valor in genere y valores específicos
José Luis Curiel 59

Introducción al pensamiento del hombre por el mito
Ismael Diego Pérez 201

Pág.

La Lebenswelt de Husserl

José Gaos 73

Validez formal y validez material en sentido jurídico-positivo, y validez objetiva o intrínseca en sentido axiológico

Eduardo García Máynez 79

El orden cosmológico, normativo, convencional y la teoría del comportamiento teleológicamente regulado

Francisco González Díaz Lombardo 93

The Relationship Between value in General and the Specific Values

Robert S. Hartman 99

Necesidad de la filosofía en la formación integral del universitario de nuestra época

Daniel Kuri Breña 131

Problema y problemas de la crítica de la época

Francisco Larroyo 135

Individuo y sociedad: problema metafísico

Carlos Llano Cifuentes 163

El problema del hombre

Elena Orozco 175

Estudio programático para una Antropología de la Filosofía

Felipe Pardinas 181

Axiología jurídica y derecho natural

Luis Recaséns Siches 205

Pág.

El problema del hombre
Oswaldo Robles Ochoa 227

El problema del hombre
Guillermo Héctor Rodríguez 237

Epoca y Curso (realidad y posibilidad)
Joaquín Sánchez MacGregor 241

Mitología y verdad en la crítica de nuestra época
Adolfo Sánchez Vázquez 253

Crisis de comunidad. Crisis de nuestro tiempo
Ramón Xirau 263

CRÍTICA DE LA ÉPOCA

LUIS ABAD CARRETERO

1. INSTANTE Y VELOCIDAD.—Creemos que uno de los rasgos característicos de nuestra época es el dinamismo, la movilidad, la velocidad, los cuales derivan del invento del motor y de la aplicación de la electricidad a los múltiples instrumentos empleados en la vida diaria, lo mismo para el transporte que en el hogar.

Si comparamos nuestra vida con la de nuestros recientes antepasados, observaremos que la aplicación de la energía eléctrica a nuestros menesteres ha ido *in crescendo*. Y actualmente dependemos de ella. Nos detenemos en el momento en que surge la menor avería en las conexiones eléctricas. Llevamos una vida uniformemente acelerada, porque quisiéramos hacer el mayor número de actos en el menor número de minutos posible. Diríamos que tenemos una personalidad sobrepuesta, por depender ella en alto grado de la velocidad de los aparatos que usamos. Por lo cual se nos impone el acto hecho en el instante hoy más que nunca. Nuestros movimientos, a fuerza de tener que adaptarlos a la rapidez de los vehículos e instrumentos, han sufrido una gran transformación. Ha sobrevenido una nueva manera de reaccionar. Hacemos movimientos que antes no conoció el hombre. También estamos aprendiendo algo desconocido, que es la necesidad de aplicar nuestra fantasía a la adivinación rápida del futuro. Parece como si quisiéramos arrinconar el pasado, anularlo.

2. EL MAGNO DESARROLLO DE LA TECNICA.—Precisamente el principal objetivo de la técnica es prevenir el futuro. Se quiere saber cuándo y cómo va a ocurrir algo. Y si por un lado anulamos el pasado y por otro queremos prever certeramente el futuro, entonces no nos queda más que una realidad, la del presente que tenemos entre las manos. Vivimos en pe-

ligro continuo, porque nuestra vida está moldeada sobre la rapidez, sobre la prisa. Y a pesar de ello todo el esfuerzo estriba en conseguir la máxima seguridad dentro de la esfera del movimiento.

La ciencia va perdiendo su rasgo de investigación para convertirse en puro pragmatismo. La técnica procura el perfeccionamiento de seguridad y comodidad en el vivir. Nuestra época sabe del poder y del valor de la máquina. Es en ella donde se condensan nuevas directrices, con la pretensión de ahorrar el esfuerzo de los hombres, y procurar asimismo que los beneficios lleguen al mayor número de ellos.

Acelerador y freno son los distintivos de las máquinas, reflejo de las dos tendencias que tiene todo organismo vivo: acelerador que traduce nuestro impulso hacia adelante, y freno para evitar la catástrofe. Pero todo acelerador supone una ilusión, una esperanza, una ambición, y la máquina, como si fuera un organismo vivo, va recibiendo y traduciendo esas mismas inflexiones del alma humana.

Pero la técnica no sólo se ha aplicado a facilitar el transporte o el trabajo con los inventos, sino que ha tendido a encontrar los medios que superen la lentitud de ciertas operaciones psíquicas. La cibernética ha puesto al descubierto modos de calcular que la inteligencia humana no podría superar en rapidez. En este sentido se ha demostrado que la función pensante puede ser verificada y reproducida por la técnica de manera fiel y ayudar eficazmente al hombre.

3. El aumento de la población humana.—Pero al llegar aquí nos encontramos con que al propio tiempo que el hombre da un salto espectacular en la técnica, el aumento de la población crece prodigiosamente. Y nos preguntamos: ¿qué tiene que ver la técnica con el aumento de los nacimientos? Indudablemente hay relación. La ciencia médica se ha aplicado a descubrir medicamentos para evitar las infecciones, como asimismo ha conseguido encontrar los medios para curar muchas enfermedades que antes eran mortales. Por ello el porcentaje de defunciones ha disminuido de modo considerable. Y no se diga que debería ser al contrario porque el número de las guerras ha aumentado, pues es hecho comprobado que la población crece después que ellas se producen.

Al propio tiempo la técnica ha mejorado la producción, con lo cual los habitantes de una nación han hallado suficientes elementos para el consumo, sobre todo en los países en que la industrialización ha corrido parejas con la producción agrícola.

Pero no serían suficientes para tal crecimiento los medios apuntados, sino que la política democrática, que se ha impuesto en el mundo entero, ha

ensanchado poderosamente la capacidad de compra de todos los hombres, precisamente porque han desaparecido las barreras que establecían enormes diferencias entre ellos. Mas ha habido también un hecho nuevo, que ha sido la intervención de la mujer en toda clase de funciones. Y como quiera que la mujer y el hombre son seres que antes que nada ansían crear una familia, de ahí que la humanidad se ha convertido en un verdadero enjambre.

Consecuencia del desarrollo de la técnica y del crecimiento de la población, ha sido la aparición de ciudades gigantes por su extensión y número de habitantes. Esto ha producido un desajuste entre la vida de la ciudad y el campo, que ha trastornado las realidades nacionales.

4. CAPITALISMO Y COMUNISMO.—Desde que en 1848 Marx y Engels publicaron el "Manifiesto Comunista", la vida social empezó a sentir una visible inquietud, que se fue traduciendo en la formación de sindicatos y en las huelgas obreras, que modificaron la estructura del liberalismo económico. Éste tuvo que empezar a adaptarse a la nueva situación, pero al estallar la primera guerra mundial sobrevino en Rusia la revolución comunista en 1917, que no había de detenerse hasta que la implantación del fascismo provocó la segunda guerra mundial en 1939, que dio por resultado la extensión del comunismo a una tercera parte del orbe. Una cultura falsificada hablaba de un liberalismo que en ninguna nación fue nunca implantado, pues incluso en países como Inglaterra y los Estados Unidos, donde había las mayores posibilidades de conseguirlos, no se hizo debido a las apetencias imperialistas de sus dirigentes. Por eso los revolucionarios rusos y después todas las naciones comunistas para mantener latente el estado de subversión de las masas, siguieron la divisa que Lenín les señalara en su libro *El imperialismo, última etapa del capitalismo,* y desde entonces los países anglosajones, sobre todo los Estados Unidos, se convirtieron en el blanco de los ataques de todos los partidos comunistas.

5. LAS GUERRAS CIVILES Y ACTUALES.—El capitalismo del mundo entero empezó a sentir los golpes que a tambor batiente anunciaba, no sólo el comunismo, sino también los partidos socialistas organizados en las naciones europeas, al propio tiempo que atacaban las organizaciones fascistas de Italia y Alemania. Y quien recibió el golpe más duro fue la República Española en 1936, que sin tiempo para consolidarse, puesto que había sido proclamada en 1931, fue atacada por el fascismo internacional, al cual se unieron los países capitalistas, con lo cual asestaron un grave golpe al liberalismo.

Pero lo importante es consignar aquí, que a partir de ese momento en

gran número de países sobrevinieron guerras civiles, que no sólo no se detuvieron, sino que fueron en aumento.

Todo esto lo previmos nosotros, cuando en 1935 intervenimos en nombre del profesorado español en el XVIII Congreso Internacional de Segunda Enseñanza celebrado en Oxford (Inglaterra) donde dijimos bien claro, a pesar de la fuerte oposición de los profesores alemanes e italianos, que con el sistema de educación a que se inclinaba el fascismo, se iba derecho hacia la descomposición social y la guerra.

6. Los refugiados políticos.—Consecuencia de estas luchas intestinas fue la división de las naciones en dos grupos antagónicos. Si los comunistas vencieron en un país, fueron los liberales y los anticomunistas los que tuvieron que salir de él y sufrir persecución, y si fueron éstos los vencedores, liberales y comunistas hubieron de ir al exilio; de esta manera los elementos liberales quedaron en medio sin poder adaptarse ni a un extremo ni a otro. Y ha sido tan amplia la lucha, que el número de refugiados políticos acaso haya alcanzado unos siete millones, sin respetar clases ni categorías. Y el éxodo de refugiados ha sido extraordinario en el mundo entero, habiendo ello originado una verdadera desmembración nacional. Por eso es tan difícil superar la crisis presente, una de las más agudas que la humanidad haya conocido.

7. Europa y América.—Tal es la situación del mundo en la actualidad. Pero nosotros estamos viviendo en América y por lo tanto es desde aquí desde donde tenemos que enfocar el ángulo vital, con el fin de ver si podemos encontrar su bisectriz. Actualmente la vida humana ha adquirido un evidente tinte político. Existe una lucha civil con graves caracteres de subversión social, siendo ello lo que ha llevado a muchos hombres alejados de la política y consagrados a la filosofía, a aplicarse al estudio de sus problemas. Por eso encierra valor el libro de Karl Jaspers titulado *Conocimiento y voluntad de la política actual,* y coincidimos con la tesis de su autor, de que cuando nos predisponemos bien hacia el prójimo podemos coincidir con él y así interpretarlo mejor.

En tiempos de crisis el presente se ensancha y ocupa el puesto más destacado del vivir, reduciéndose el pasado y el futuro al mínimo posible. Sin embargo, para reflexionar sobre nuestra situación tenemos que introducirnos en el pasado, a fin de saber por qué estamos así y hacia donde nos dirigimos. Estamos en América. Continente joven en unos aspectos, y muy viejo en otros. Pues si bien hasta fines del siglo XV los europeos no se establecieron aquí con intención de permanencia, es lo cierto que hubo

pueblos asiáticos que penetraron por el estrecho de Behring y dejaron a lo largo del continente y durante bastantes siglos una cultura cuyos vestigios admiramos todavía. Han sido Morley y Toscano los que han afirmado el origen nordasiático de los pueblos americanos.

Durante tres siglos los europeos, principalmente españoles e ingleses, dejaron aquí las muestras de su cultura. Así, pues, se puede decir que el continente americano según dijimos en nuestro libro *Niñez y Filosofía* "constituye la espina dorsal del mundo, de la cual México es su tercera vértebra y probablemente la más importante desde un punto de vista vital y humano; por eso mismo necesita extender sus ramificaciones nerviosas por las dos vertientes que se inclinan hacia los océanos Atlántico y Pacífico. Hacerlo solamente hacia el Atlántico es desdibujar su perfil auténtico. Hundirse en el estudio de las culturas asiáticas actuales traería a México la apreciación de nuevos valores y encontraría al comparar sus culturas precortesianas con las asiáticas, motivos de inspiración sin duda importantísimos, llevándole a plantearse con mayor rigor su personalidad histórica. Y daría a Europa la muestra de su señera personalidad con más vigor que ahora" (p. 178).

Sin embargo, esto que decimos de México lo podríamos aplicar a todo el continente americano. Pero como quiera que lo más cercano es el sello que aquí imprimieron Inglaterra y la Península Ibérica, he aquí por que vamos a dedicar unas cuantas líneas a hablar sobre tal influencia.

La colonización de los Estados Unidos se debió principalmente a la Gran Bretaña, como es bien sabido, aunque también vinieron inmigrantes de otras naciones europeas, que ansiosos de poder, contribuyeron a formar la nación norteamericana; pero en realidad fue Inglaterra quien dejó en ella sus costumbres, su idioma, su religión y su cultura en general. El pueblo inglés se caracteriza por el respeto a la individualidad, su amor al derecho, y asimismo se ha distinguido por su industrialización y la formación de una comunidad de países, la Commonwealth, que ha procurado conservar dando la mayor libertad a sus componentes, siendo el único país que ha prolongado su poderío al través del tiempo. También Inglaterra ha producido figuras notables en todos los campos de la cultura.

En cuanto a España, su nota distintiva es la catolicidad. Fue la reconquista peninsular y la expulsión de los árabes y judíos lo que motivó que los españoles se lanzasen, ya templados en una lucha de siglos, a la conquista de América. Es cierto que la Contrarreforma nació en España aunque no hay que olvidar que la intervención de dinastías extranjeras modificó su historia y llegó asimismo a forjar un clima de ambición hacia

un imperio que no tuvo realidad nacional y que por ello duró poco tiempo. Pero el impulso imperial y católico le llevó a la conquista de América, donde dejó su religión, su idioma, sus costumbres y gran parte de su vida, pues es bien sabido que esta conquista fue un mal negocio para España, ya que en el siglo XVIII llegó a bajar su población hasta cinco millones y medio de habitantes.

En la cultura, España se distinguió en la literatura y en las artes, principalmente la pintura, y acaso fuera la intransigencia religiosa lo que influyó para no destacarse en otros reinos de la cultura, no siguiendo el ritmo científico de los más adelantados países europeos. No obstante, en lo popular España sobresalió en su excelente artesanía y en los bailes y canciones, sello que imprimió en los pueblos por ella conquistados en América.

Un mayor espíritu de tolerancia canalizó la inmigración europea hacia los Estados Unidos, haciendo así de esta nación la más poderosa de América. De esta manera el continente quedó dividido en dos grandes porciones de condiciones y capacidades muy diferentes, que se tradujeron de modo muy diverso, porque Norteamérica se industrializó poderosamente, aumentando asimismo la producción agrícola, con la cual consiguió un alto nivel de vida. En cambio Iberoamérica, menos dada al esfuerzo técnico y a una disciplina estatal sólida, originó que la diferencia entre las dos Américas se fuera acentuando. No vamos a caer de nuevo en la leyenda negra, asunto que ya Julián Juderías combatió, pero sí tenemos que destacar los rasgos de ambas Américas para precisar la situación en que se hallan en la actualidad.

Hay, sin embargo, varios factores muy importantes que revelan una estrecha concordancia entre la América latina y la sajona, que ha hecho pensar a algunos en la posibilidad de hacer una unidad de toda América. En primer lugar todas las formas de gobierno, si se exceptúan las colonias europeas y el Canadá, son repúblicas. También en todas ellas ha habido movimientos revolucionarios para liberarse de las respectivas metrópolis. Hay asimismo en todas las naciones un marcado acento religioso cristiano, que en el Norte se manifiesta principalmente en la forma protestante y en el Sur en la católica. Así pues, hay tres lazos comunes; pero no bastan para unificar a América, puesto que el idioma y una muy diferente concepción de la vida les ha hecho ser distintas y hasta rivales a lo largo de la historia.

8. CONFRONTACIÓN DE VALORES.—Claro es que comparar Norte e Iberoamérica no es precisamente hacerlo de América y Europa; pero haciéndolo así nos

acercamos un tanto a la cuestión. Si nosotros nos fijamos en los valores predominantes en Iberoamérica, observaremos que son los religiosos, los estéticos, los políticos los que más predominan en ella, de los cuales los religiosos y los estéticos son los de más volumen. Ello sucedió en Iberoamérica en el período indígena, durante la colonia y lo mismo actualmente. Los valores políticos se fueron desarrollando poco a poco, conforme los latinos fueron sintiendo la pérdida de su libertad al contacto con un régimen de esclavitud, pero no olvidemos que a ello contribuyeron los clérigos y sobre todo los criollos. Los valores vitales y los económicos han sido exaltados por europeos principalmente, y de ellos han ido los americanos copiándolos en gran medida. Aunque el deporte ya lo practicaban los indígenas, como lo revelan las canchas que aún pueden contemplarse, es lo cierto que donde tuvo su origen fue en Inglaterra. Y los económicos fueron las revoluciones francesa y rusa las que más han contribuido a su desarrollo en este continente.

El movimiento estético se manifiesta paralelamente en Europa y América, como se revela por ese bello dibujo que simboliza el actual Congreso de Filosofía, donde aparece una cabeza de Quetzalcoalt sobre las columnas de un templo griego. Lo cual revela que los valores religiosos y estéticos, como antes dijimos, son los que más se han destacado en América. Pero desde el momento de la independencia ha sido la cultura europea la que se ha impuesto, sobre todo en lo que afecta a la ciencia en general y a la técnica, por lo cual el pragmatismo inglés encontró acogida en Norteamérica y el positivismo francés en Iberoamérica.

Actualmente nos encontramos en un período de verdadera crisis aquí, mundial por una parte, americana por otra, pues se quiere hacer un gran esfuerzo para industrializar todos los países y verificar una adecuada reforma agraria, aunque no se puede conseguir en Iberoamérica a pesar de la ayuda que pueda suponer la Alianza para el Progreso, pues las diferencias que existen entre dirigentes y dirigidos es muy grande. Por ello se pretende acelerar un período evolutivo y convertirlo en revolucionario. Hay prisa por mejorar la vida, pero ello ha de depender, no de modificaciones simples de las leyes o constituciones, sino de una mayor solidaridad entre las clases de todos los países. Los valores políticos van estrechamente enlazados con los morales y los sociales, debiendo recrearlos en forma que se aparten del tradicionalismo, que tanto prepondera en todos los países americanos.

Pesa mucho el pasado en las tierras de América, donde la forma religiosa y de lírica poesía envuelve las almas. Es mucho el pragmatismo exis-

tente en tierras de Norteamérica. En cambio los problemas reales, inmediatos, se abandonan, tanto en el Norte como en el Sur; en el Norte porque se piensa mucho en el futuro para preverlo y asegurarlo, en el Sur porque se vive al calor de la historia y porque no agrada emplear una disciplina rigurosa, un esfuerzo continuado. En Europa por el contrario se vive más en la inmediatez, en los problemas que el presente de la vida impone.

9. Dos clases de cultura.—Hemos hablado a veces de una *cultura horizontal* y de una *cultura vertical*, la primera es aquella donde aparece y se vive en el ritmo colectivo, como sucede en Norteamérica y en general en Europa; en cambio la segunda es la cultura en que se impone lo individual, que se dirige hacia el cielo, una cultura de tipo místico, en la que Dios o los dioses son los que nos ayudan; ésta es la actitud de Iberoamérica. Por eso aquí como en la Península Ibérica impera la tendencia anárquica, que se transfigura en comunista cuando la fe religiosa falla.

También hemos hablado de otras dos formas de cultura, una *cultura ácrona* y otra *kinética*. La primera que se apoya en el recuerdo, que es la superior y universitaria, la segunda que lo hace en la imagen, en el instante, siendo la cultura de las masas, la formada al calor de los inventos. Esta cultura es precisamente la que está borrando las diferencias entre Oriente y Occidente, la que va impulsando a una mayor adhesión a la vida y a la técnica, y que se dirige hacia un nuevo concepto de humanismo en que aparecen las nociones de unidad y solidaridad humana dirigidas hacia algo desconocido.

10. Paz, guerra y revolución.—Ya hemos dicho que los valores económicos son los que predominan en nuestra época. Y ello es natural, porque lo que desean todos los hombres es afirmar la seguridad de sus vidas. Por eso se está produciendo un radical viraje en el mundo entero impulsado por las masas obreras. Los sindicatos pretenden elevar el nivel de vida de los trabajadores. Los países comunistas tienen organizaciones dirigidas por ellos y pretenden extenderlas a todas las naciones, creyendo que es la gran panacea, tiñendo de ateísmo el frente de lucha, por entender que la Iglesia fue siempre la aliada del capitalismo, y esto es lo que desconcierta a los creyentes. De ahí que la Iglesia Católica pretenda unificar todas las tendencias y huestes religiosas, para lo cual el Papa Juan XXIII convocó a un concilio ecuménico, habiendo lanzado una encíclica titulada "Paz en la tierra", fundada, según se dice en ella, sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad.

Parece ser que lo que aquí se ventila es entablar una moderna lucha

religiosa, pero en el fondo no es así, pues todos sabemos bien que las diferencias se refieren más al tema de la propiedad y de la posesión. Por eso el comunista oscila alrededor de los principios económicos, pero como sabe que voluntariamente los hombres no dan lo que poseen, de ahí que manejen el tema de la revolución permanentemente, con el fin de aumentar las que ellos llaman contradicciones del capitalismo; pero aparecen también las contradicciones comunistas, puesto que de continuo están hablando de paz y sin embargo provocan un estado permanente de inquietud con sus impulsos revolucionarios. De aquí en parte surge la angustia en que vive actualmente la sociedad.

11. La angustia política.—Vivimos los hombres desde 1914 en un estado angustioso. Ha transcurrido medio siglo y hemos ido viendo surgir conflicto tras conflicto, guerra tras guerra, sin encontrar una dirección acertada en las decisiones fundamentales del vivir común. Hemos visto perfilarse dos grandes grupos humanos, en los que se han ido condensando el amor y el odio colectivos. El amor a los del mismo bando, el odio hacia los del bando contrario. Desde el siglo XVII el hombre se ha visto entregado al principio cartesiano del "cogito ergo sum", creyendo que la existencia era precisamente pensar, y los valores intelectivos se impusieron a los demás a partir del Renacimiento, sobre todo a los vitales, pensando que el cuerpo y todo lo que a él se refería era propio de los animales. En nuestra época los hombres han tratado de respirar fuerte, demostrar los sentimientos humanos y no los de grupo religioso o político. El deporte ha logrado en gran parte suprimir barreras y el cuerpo ha empezado a indicarnos que la existencia como pensamiento aisla al hombre y le entristece, en tanto que la vida como expresión dinámica puede mostrarnos una solidaridad real. Cuando los hombres en política o en religión se creen estar en posesión de la verdad, surge el desorden y la confusión en la sociedad. Porque ambos campos afectan a la fe, y la verdad corresponde al de la ciencia. Por eso vivimos actualmente en envidias y odios permanentes, como ocurría en los siglos XVI y XVII con motivo de las luchas religiosas.

Recientemente ha aparecido un libro titulado *La Angustia*, que es uno de los últimos trabajos que se hicieron en el Instituto C. G. Jung de Zürich, en vida de este ilustre psicólogo. En este libro aparece un trabajo de Urs Schwarsz, Presidente del Instituto Internacional de la Prensa de Zürich, titulado "La angustia en la política", en el que se nos describe la angustia colectiva y se van narrando los métodos empleados para producirla. Se repasa la historia moderna y háblase de los procedimientos empleados en la Alemania de Hitler y en la Unión Soviética para provocar la angustia co-

lectiva. De Norteamérica se cita la angustia en la tradición religiosa, en el McCartismo, en la subyugación de la población negra y en fin se nos dice que "La angustia ante lo incierto... puede convertirse en un potente factor político" (p. 186). Después se expresa que "La significación política de la angustia atómica es tan palpable en torno nuestro en estos tiempos, que no hay por qué hablar especialmente de ella" (p. 104), y que se manifiesta en forma de verdadera fobia nuclear.

Pensamos que en esta época angustiosa y de inseguridad lo que procede es centrarse en el presente y no alejarse en demasía hacia el pasado o el futuro, sino vivir en los instantes que la vida nos concede, ensanchándolos al máximo, haciendo oídos sordos a insultos y amenazas colectivos, convencidos de que no habrá guerra nuclear, sino pretensiones de obtener ventajas de grupo. Por eso, repetimos, debemos vivir de tal manera que nuestros actos respondan a un querer auténtico, no a influencias ajenas, sino a profundas convicciones humanas, en las que ha de aparecer un alto sentido de responsabilidad.

12. LAS SOCIEDADES INTERNACIONALES.—Aquí terminaríamos este trabajo si no quisiéramos dar ahora rienda suelta a la fantasía. Montados sobre ella, diríamos que es falsa la ambición del hombre que le impulsa a formar grandes naciones, porque éstas no responden más que a vínculos jurídicos y no a lazos sentimentales. Entendemos que el mundo entero debería hacer un amplio giro y plantearse realmente qué es lo que constituye una nación, por qué existe. Y bien, nosotros diríamos que lo que une a los habitantes de una nación es el afecto, la alegría de vivir juntos, un sentimiento que se expande, pero que también se limita. No se puede amar a todo el mundo. Por ello creemos que las naciones deberían ser pequeñas y entonces tendrían una existencia más eficiente y real. Tradición y lenguaje están en el pasado, pero es el anhelo de vivir contentos lo que, repito, forma el vínculo activo de una nación. Las grandes naciones no son hechas más que con el deseo de dominar a otras más pequeñas. Por eso creemos que debería haber en el mundo centenares de naciones pequeñas, en las que no hubiera ciudades babélicas, sino muchas y de menos habitantes.

Este mundo moderno se siente atraído por lo colosal, lo que de quimérico hay en la propia materia organizada bajo el mandato de la técnica, el intento de apoderarse del espacio cósmico, como si las miserias humanas no nos estuvieran aconsejando el verdadero camino.

Una vez el mundo reducido a un gran conjunto de pequeñas naciones ya no existiría el peligro de que las dos más fuertes trataran de imponerse a las demás, desaparecería el peligro de división, y entonces sería llegado

el momento de constituir organismos internacionales de tipo jurídico, en los que las naciones se enlazan según sus conveniencias económicas, y así se dirigirían de la manera más conveniente para todas y para cada una.

Véanse los resultados que están dando los organismos internacionales actuales. La Sociedad de Naciones murió. Las Naciones Unidas llevan una vida de dificultades enormes. Y lo mismo sucede con la Organización de Estados Americanos. Nada digamos de la agobiante labor que realiza en Ginebra la Comisión de Desarme, pues creemos que se han celebrado ya unas 1,700 reuniones sin llegar a ningún resultado positivo, a no ser el de ponerse de acuerdo la Unión Soviética y los Estados Unidos para establecer un teletipo que pueda impedir en un inesperado INSTANTE el estallido de la conflagración mundial.

Aquí se acaba nuestro sueño. Ahora la fantasía se ausenta y la razón nos dice muy cuerdamente que acaso estén los hombres más en paz y seguridad si ven sus vidas en peligro y no pensando en una paz permanente. Pues cuando Kant escribió su libro *La paz perpetua*, parece que fue anunciador de guerras y revoluciones, e igual ocurrió cuando en 1914 estalló la primera guerra, pues entonces nadie creía en Europa en la posibilidad de ella, y bastó el atentado de Sarajevo para que se declarara.

HACIA UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA

Doctor LEOPOLDO BAEZA Y ACÉVEZ

¿Crisis en el humanismo? ¿Oriente y Occidente? ¿La técnica contemporánea más avanzada que la filosofía?

¿La investigación nuclear y el conocimiento de la energía atómica nos colocan frente a un mundo nuevo en el que los viejos principios de un humanismo secular resultan instrumento obsoleto para la investigación que requieren el hombre y el mundo de hoy y de mañana?

¿La genética como ciencia del futuro, y de un futuro muy próximo, abre una nueva era en la que los conceptos de hombre y de ser humano han de cambiar radicalmente?

¿Estamos ya en otra época, distanciada de nuestro ayer inmediato que carece ya de principios y verdades que sigan siendo válidos a la luz de la investigación científica contemporánea?

¿Y la nueva humanidad, a punto de configurarse y predeterminarse por fenómenos de mutación controlada al través del número y el acoplamiento de los cromosomas, ha de adoptar nuevos métodos de vida y nuevos sistemas de organización?

¿El concepto de sociabilidad debe cambiarse y las formas de agrupamiento humano deben obedecer ahora a las nuevas técnicas científicas? ¿Las sociedades contemporáneas bamboleándose y cimbrándose ante los nuevos avances de la conquista del espacio exterior y de la energía nuclear, han de adoptar nuevas formas y partir de nuevos cimientos?

¿Los ideales metafísicos deben cambiarse o quizá suprimirse y desaparecer frente a los conceptos emanados de los cuanta, la relatividad, el continuo espacio-tiempo y los descubrimientos de la ciencia en torno a ese universo en expansión en un espacio que deja de ser insondable?

¿Vivimos la crisis final de la idea de Dios porque arrancamos al micro-

cosmos sus secretos y porque entrevemos el principio mismo de lo que hemos llamado, quizás ingenuamente la "creación"?

Técnica y humanismo; ciencia y filosofía; investigación y pensamiento; realidad y elucubración; ser y deber ser.

No cabe duda que la investigación científica contemporánea impresiona y no podía ser de otra manera; de la molécula al átomo, del átomo al núcleo y de éste al electrón y al protón para llegar a la materia-energía y a la energía-materia y esto tiene que hacer mella en el intelecto formado quizá dentro de los principios más toscos y menos afinados de la ciencia de los dos siglos anteriores, que no conoció de fotones, isótopos, o antiprotones.

La investigación sobre nuestro pequeño mundo y sobre el espacio no ya infinito sino mensurable y mensurado; el nuevo concepto del tiempo que se mezcla y se funde con el espacio mismo para darnos una nueva realidad no sospechada ni soñada antes, tienen que dejar honda huella en nuestro espíritu, "espíritu" cuya realidad, cuya existencia y cuya naturaleza, deben precisarse también a la luz de la investigación contemporánea en torno al origen del universo y del mundo, la formación de la vida y la aparición del ser llamado "humano" que ha estado y está en plena evolución, en plena transformación que puede ser progresiva o regresiva, según las aplicaciones que hagamos de los descubrimientos de la genética.

Hemos de pensar en los fundamentos de la cultura y de la civilización de Occidente porque es la nuestra y es, increíblemente, la más asediada y atacada por los occidentales mismos, empeñados en pulverizarla para sustituirla, quizá, con una concepción aparentemente universal, pero que muy difícilmente lograrán conocer las culturas de Oriente, que pese a todo se muestran aún impenetrables para los descubrimientos y los avances del hombre de Occidente.

Y hay que pensar en esto porque destruidas la civilización y la cultura de Occidente, ¿qué nos queda? "El Oriente" es un concepto falso, irreal, porque responde tan sólo a un agrupamiento forzado, "ciego" y por demás simplista:

Oriente es China y Oriente el Japón, como Oriente es la India y Oriente es el Tíbet. Y ¿qué relación hay entre la China "Roja" y la India que aún se baña y purifica en el Ganges o entre el Japón con su producción mundial de acero y de maquinaria industrial y el befado lama del Tíbet que no encuentra ya otro camino que el de ofrendarse en público holocausto?

Y Rusia ¿es Oriente u Occidente?

Difícilmente se puede hablar, en estas condiciones, de un "orientalismo", por más que dentro de él se encierre lo mismo el venerable pensamiento de los Vedas que las viejas enseñanzas de Buda o de Confucio.

No es el loto del Ganges el que puede salvar a Occidente, ni éste puede tomar como faro en esta hora de tinieblas, al orientalista que perviva, casi aislado, perdido en las inmensidades de un continente asiático que no vibra ya con la suave prédica sobre la necesidad de volver a la pacífica vida de los ancestros.

Los pueblos de Oriente han seguido con frenesí, el camino que Occidente les enseñara y al abrazar un militarismo que primeramente quiso ser defensivo y nacionalista, se abrieron a todas sus lúgubres consecuencias.

Así, Oriente, lejos de ser una esperanza por los altos valores del pensamiento que otrora cultivara, se yergue como otra terrible amenaza, mientras Occidente, con verdadera pasión, se empeña en la tarea insensata de desintegrarse a sí mismo.

Por eso, y por mil otras razones, conviene (se impone) que el hombre occidental medite sobre su pasado, valore su presente y trate de escudriñar ese futuro que aún sin hondas reflexiones se ve incierto y erizado de peligros.

¿Qué es lo que espera el occidental y qué es lo que el futuro puede depararle? El panorama, a decir verdad, resulta no sólo incierto, sino pletórico de inquietudes y de nubarrones.

La investigación se inició, dentro de nuestra cultura de Occidente, precisa recordarlo, justamente en el punto al que han llegado la ciencia y la técnica contemporáneas: la cosmogonía, la cosmología y aun el Apocalipsis.

¿Qué era la investigación de los físicos de Jonia y qué las elucubraciones en torno al "arché"?

Tales de Mileto, Anaxímenes, y Anaximandro; Empédocles, Leucipo, Demócrito y la escuela atomista; Heráclito, Zenón y la escuela eleática no hacen sino tratar los mismos temas de la investigación científica del siglo XX.

El viejo hilozoísmo revive hoy en forma menos ingenua si se quiere, o más petulante y con menos humildad si se prefiere; pero podemos y debemos hablar de un nuevo hilozoísmo o de nuevos aspectos de un hilozoísmo que se inició hace 25 o 28 siglos al arrullo de la marea en las costas de las legendarias islas replegadas sobre las costas del Asia Menor.

Los precursores de la filosofía, en Occidente, no se detuvieron como suele afirmarse, en el átomo, aun cuando el concepto de éste pretenda presentarse hoy como radicalmente distinto al que se tuvo siglos ha: los viejos átomos eran partículas indivisibles que formaban la materia misma que como agua, tierra, fuego, "apeirón", etc., daba la composición última del "arché". Para los físicos de Jonia no hubiera habido novedad alguna en las afirmaciones de la física contemporánea. Simplemente hubieran aceptado que nuevas técnicas, nuevos equipos y laboratorios gigantescos, habían traspuesto el cerco

que les impuso la carencia de medios y de equipo, pero sin cambiar en lo sustancial su investigación, su tesis ni sus hipótesis.

¿Materialismo? ¿Idealismo? ¿Espiritualismo? Lo importante por ahora es saber cómo podemos desconocer los contactos estrechos y las relaciones de antecedente a consecuente que existen entre la vieja y la nueva investigación, cuando hoy la materia se trasmuta en energía y antes lo que se trataba de precisar, era si existía la materia o sólo el movimiento. ¿Y a qué corresponde hoy el viejo concepto de movimiento sino al de la energía de que nos habla el científico de nuestros días? Masa y energía son equivalentes, intercambiables; la materia es energía y la energía es materia y por eso, trágicamente porque todo está apuntado hacia la destrucción, el hombre ha podido trasmutar la materia en luz, calor, sonido y movimiento. Más aún: ¿no se calcula ya la cantidad y el peso exactos en que aumentará nuestro planeta en cuanto se logre materializar la energía de una bomba atómica o de una bomba de hidrógeno?

Los átomos no son ahora redondos o ganchudos para que resbalen o se agarren la lengua produciendo los sabores (Leucipo, Demócrito), pero las cosas vuelven a estar constituidas por un puñado de partículas primarias de cuya proporcionalidad y colocación dependen el peso atómico, el comportamiento químico, la catalogación en la escala de los elementos, la conversión en otro elemento distinto y aun su trasmutación en radiación o energía.

Así llegamos a un punto en que la investigación actual entronca muy claramente con los principios del pensamiento de Occidente: ¿Qué es lo que existe? ¿Qué es lo que llamamos, en última instancia, la realidad? El Ser ¿es o no es? De ahí la física que como una primera reflexión sobre la naturaleza, pronto dio lugar a cosmogonías, teogonías y cosmologías en las que se rebasa el campo de lo físico para entrar en lo meta-físico que habrá de girar hasta la aparición de Sócrates y de los sofistas, en torno al ser y los problemas del ser (Ontología).

Hoy se nos brinda una nueva física tan avanzada y tan científica, que va desentrañando los misterios de la materia, del átomo, del núcleo, de los electrones, protones y neutrones; pero que tiene un campo de acción delimitado por una línea tan tenue y tan fina, que por momentos tiene más de metafísica que de física propiamente dicha, como lo confiesan explícitamente muchos físicos de valer reconocido y que, respetuosos de los fueros de otras disciplinas, no van más allá en sus afirmaciones ni en sus hipótesis.

Es por ello que a pesar de los brillantes adelantos y de los descubrimientos desconcertantes que se logran cada día en los terrenos de la ciencia y de la técnica, regresamos siempre al mismo e inescrutable punto de partida:

¿cuál es el sustrato, la esencia de esa energía que es materia, de esa materia que es energía?

La olvidada tesis de Schopenhauer sobre la esencia del mundo como voluntad ¿qué es sino la teoría pan-energetista contemporánea? La recia y aun brutal afirmación de Nietzsche en su doble sentido y significación ¿no está nuevamente a la orden del día? La siniestra carcajada de Zaratustra al internarse en la selva; el poder y más poder para poder y más poder, es sólo energía sin límites, como principio y fin de las cosas, que es precisamente lo que postula la ciencia de hoy. Y el hombre como puente tendido entre la bestia y el superhombre, no es otra cosa que el hombre definido por la ciencia actual, que lo cataloga entre las mil formas creadas por la materia que sigue desenvolviéndose desde los átomos estrictamente materiales, hasta los aminoácidos y nucleoproteínas, virus, cromosomas y genes de cuyo número y colocación pende y depende la humanidad futura.

Los errores modernos son los mismos antiguos que vuelven a pasar sobre la huella dejada por éstos, decía Agustín de Hipona y nunca como ahora con tanta veracidad como justicia, porque ¿a qué conduce la investigación moderna sino a pretender desconocer lo anterior y hacer tábula rasa del pasado, para re-principiar pero sobre las mismas bases y las mismas hipótesis, remozadas, del siglo VIII antes de Cristo y con desembocadura idéntica en cuanto al origen del mundo, del hombre y de las cosas?

Entre la ingenuidad del viejo pensador que sostenía que habían surgido piernas y cabezas, brazos y torsos para juntarse y formar hombres normales y monstruos de dos cabezas o cuatro brazos y la afirmación de la herencia y las mutaciones por los cromosomas y los genes incontrolados, que pueden dar lugar a seres normales o anormales no existe, de fondo, diferencia alguna salvo la "finura" que dan 28 siglos de vida y de experiencia.

La endocrinología contemporánea con el flujo y reflujo de hormonas, parahormonas y chalonas, con sus descubrimientos sobre el cretinismo bocioso, la acromegalia, el gigantismo, el androginismo y el hermafroditismo ¿no entroncan acaso con la misma e ingenua explicación que daba el físico de Jonia?

Cuando se acepta al hombre como una fetalización del antropoide, se habla de la bisexualidad originaria, zigótica, del ser humano, se sostiene la Cosmólisis y las mutaciones o se afirma la esquizofrenia (s-chisma) universal que hace del hombre un escindido que lleva en el paleocerebro y en el neocerebro el germen de los buenos impulsos y de las malas tendencias y bajos apetitos, tenemos que reconocer que el mundo contemporáneo ha adquirido quizá mucha ciencia, pero que ésta de nada le ha servido, como no sea para llegar a conclusiones que a las veces desbordan de tal manera el campo de

lo razonable, de lo propiamente humano y de lo digno, que ni el viejo pensador, allá en los albores mismos del pensamiento, se hubiera atrevido a postular.

Y la teoría de los continentes a la deriva, desplazándose continuamente según la ciencia de hoy ¿difiere en esencia de las tesis de Anaximandro o de Anaxímenes en cuanto a que la tierra es un enorme cilindro o un plato que flota libremente en el éter infinito o en un océano gaseoso?

El mundo es uno por su calidad y múltiple por su cantidad, decía Pitágoras, en tanto que para Heráclito el elemento primitivo e increado era el fuego: todo viene de él y va a parar a él. El sol y las estrellas son pedazos del fuego primitivo que se rompió pero que prendiendo y apagándose sin cesar, subsistirá eternamente porque no ha tenido principio ni tendrá fin.

Para el científico moderno, el núcleo del universo era "un infierno de vapor homogéneo primordial a temperaturas inimaginables". Al bajar de los mil millones de grados, la masa cósmica principió a expanderse ("universo en expansión"), para dar lugar, hace dos mil millones de años terrestres, a los mundos siderales que no tendrán fin porque volverán al seno de ese fuego inicial que se renovará a sí mismo al través de ciclos de expansión y de contracción ("universo pulsativo"), de frío y de calor, de orden y de caos repitiéndose en un tiempo infinito.

Frente a estas afirmaciones que hubiera suscrito, claro está, la olvidada escuela estoica, sólo quien padezca de miopía espiritual podrá negar que nuestro mundo está en crisis. El observador superficial, "el filisteo de la cultura" y el "snob" de la inteligencia que tanto abundan en nuestros días, no han podido captar la hondura de nuestra crisis y se detienen en el dintel de una investigación que creen haber agotado, sin ver ni entender el desamparo en que se agita una humanidad que se angustia y agoniza.

La desintegración de Occidente está en marcha y el mundo, en plena descomposición, ignora lo que vendrá después de este crepúsculo tormentoso; pero mientras tanto, el mundo agoniza, la humanidad agoniza y el hombre, al agonizar, protagoniza en lo espiritual porque vive una aguda crisis en lo material y antagoniza en lo material porque el orden del espíritu también está en crisis.

Así, materia y espíritu, técnica y filosofía, humanismo y ciencia se agostan simultáneamente, sin que podamos precisar si es el cuerpo el que va arrastrando al ánima o el alma maculada la que va haciendo que nuestra civilización y nuestra cultura sean brillantes pero hediondas, aparatosas pero podridas.

Pero si la humanidad se cimbra y las instituciones se resquebrajan, es porque el intelecto cree haber encontrado el origen mismo de las cosas y las técnicas más perfectas, sin ver que éstas y esos descubrimientos, si los hay,

provienen a su vez de un espíritu que otea con avidez los nuevos rumbos del ser y de la vida aunque por momentos parezca embotarse porque a fuerza de querer ilustrar el intelecto se suele corromper el alma.

¿La filosofía necesitaba de los sacudimientos que en forma violenta ha impuesto la técnica contemporánea? Posiblemente; pero esa asombrosa técnica de la que se sienten tan ufanos los científicos contemporáneos, está urgentemente necesitada a su vez de las luces salvadoras y del calor de una filosofía que dé a la humanidad, angostada y angustiada por el vacío absoluto en que la deja el exceso de técnica y la sobra de ciencia, una "metafísica de la esperanza" que la lleve nuevamente al umbral del único y verdadero misterio frente al cual la humanidad, dignificada por el sufrimiento, la angustia y la agonía, podrá salvarse: Dios.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Profesor *Dr.* AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE.

Antes que el hombre se pregunte ¿qué es el hombre?, ha dado ya, con su vida, una respuesta concreta. El modo de realizar la esencia de su condición humana confiere, a su pregunta, un determinado sesgo. La pregunta misma tiene su historia. Teólogos, filósofos, psicólogos, sociólogos, médicos, antropólogos, adoptan, ante el hombre, diversos puntos de vista. ¿Cuál es el nuestro? Queremos referirnos al hombre mismo —y no a lo que tenga, por importante que fuese—, al hombre concreto íntegro, vivo y actual. No pretendemos, desde luego, encasillar y describir al hombre como el naturalista define y clasifica un trozo de metal. Al preguntar por el hombre me estoy situando ante mí mismo. La exactitud y la objetividad se dificultan. ¿Quién soy yo que existo, pienso, siento y quiero? ¿Por qué soy un ser como el que soy y por qué no soy un pájaro, una flor, un peñón o un espíritu puro? Por de pronto me encuentro siendo un sujeto espiritual encarnado que piensa y quiere ilimitada y constantemente. Si pude no haber sido, ¿por qué soy? Si le pido la respuesta a eso que llamamos "mundo" o "universo" me encuentro con un anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie. Sólo el hombre contesta al hombre y acaso Alguien en quien el hombre tiene su principio.

Soy conscientemente y tiendo a perseverar en mi ser. Más aún, me afano por ser en plenitud. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero aún así, advierto que ese afán de plenitud subsistencial no se explica de no existir una Plenitud subsistente. Sin esa Plenitud absoluta, primera y trascendente, "no hay nada cierto", como escribe Sartre.

En mi "Filosofía del Hombre" (Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957), tuve el propósito fundamental de ofrecer las bases y las líneas directrices de una metafísica del hombre concebida como prolegómeno de toda fenomenología existentiva; pues aunque abundan los análisis fenomenológicos —agudos y penetrantes— sobre el hombre, échase de menos, una antroposofía metafísica que pueda servirles de fundamento y de guía. En apretado resumen quisiera ofrecer ahora —continuando aquella labor— los constitutivos potenciales y actuales del ser humano.

Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Lo real nos está presente. Las cosas cobran sentido desde el hombre. Y las ciencias y el arte y la filosofía están hechas por el hombre para su propia integración y salvación. El hombre, donador de sentido para lo real, es también, por su parte, una realidad sustantiva. Realidad viviente, capaz de responder adecuadamente a los estímulos internos y externos. Realidad anímica, con inteligencia sentiente, apta para controlar el contorno y la intimidad. "*Animal de realidades*", le ha llamado al hombre Zubiri, porque no sólo tiene que habérselas con tales o cuales cosas específicamente determinadas, sino con toda la realidad, cualquiera que ella sea. Realidad viviente, anímica, personal. "Yo", "tú", "él" no son realidades idénticas, fungibles. Se distinguen intrínseca y cualitativamente. Son personalidades irremplazables e irrepetibles. Poseen mismidad, intimidad.

Nuestra respuesta a las cosas no es una simple reacción del sistema instintivo, sino un preferir y un arrojar. Necesitamos "pro-yectar", "pre-ver", "planear" lo que deseamos hacer. Nuestras acciones —preñadas de sentido y de dirección— no son simples reacciones animales, sino "sucesos" que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de "posibilidad" es, quizá, el principal gozne sobre el que gira el existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Desgraciadamente el existencialismo y el historicismo no parecen advertir; a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser "ab alio" tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral. Sin el ser eterno de Dios, el orden moral carece de verdadero fundamento.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundanamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por si, constitutivamente, un monstruo metafísico.

Aunque sea un ente temporal y un ente histórico, el hombre es, en alguna de sus dimensiones, un ente supra-temporal y supra-histórico. No todo se agota en nuestra referencia al mundo.

Centauro ontológico o monstruo metafísico, es lo cierto que el hombre es una amalgama de bruto y de ángel, de organismo vivo y de espíritu, de tiempo y de eternidad, de espacio y de inespacialidad. Estrecheces en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endeblez y nuestra interna detonancia. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, aunque a cada paso constatemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un centauro ontológico o un monstruo metafísico, no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es —qué duda cabe— una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu (reglas morales, lógicas, históricas).

Lo que otorga sentido al devenir humano es el espíritu que prevade la vida biológico-animal. Tenemos que hacer nuestra vida auténtica y somos responsables de ella. Ser fieles a nuestro proyecto fundamental —vocación personal— va a ser nuestra misión temporal. Nuestra energía psicobiológica encauza o dirige nuestra vida hacia la plenitud subsistencial de la salvación personal. Nuestra personalidad moral se forja con la materia prima de nuestro talante, como lo ha visto certeramente Aranguren. La expansión, el entusiasmo y la magnanimidad son realizados de modo diverso según el diferente formato de las almas. Pero en definitiva cada alma tiene su propia misión y está destinada a producir obras de mayor o de menor calibre.

La perfección, intentada por nuestro libérrimo albedrío, nos atrae y nos complace. Viviendo en pos de la perfección, el hombre se forma su carácter, su "ethos" o personalidad moral. Más que los actos en sí, buenos o malos, importa el modo de ser de la persona. Urge el retorno a una ética metafísica. Antes del "deber ser" está el "ser" que fundamenta todo "debe ser". La moral de la perfección tiene primacía sobre la moral del deber. Pero no se trata de una perfección abstracta e hipostasiada, sino de una perfección personal e incanjeable propia de la situación o del modo de vida. ¿No es éste el sentido del imperativo de Píndaro, tan gustado y recordado por Ortega: "Llega a ser el que eres"? Los preceptos nos trazan, claro está, el cauce genérico y nos marcan normas predominantemente negativas. Nada nos dicen, no obstante, sobre la tarea ética concreta que tiene que realizar cada uno de nosotros. ¿Habrá que recordar, una vez más, que cada hombre es una interpretación original del universo y que lleva una misión personalísima de realizar su tarea vocacional?

Tenemos conciencia de que nuestro más auténtico ser debe realizarse a pesar de los pesares. No importa que la situación nos dificulte en mayor o menor grado nuestra misión. Esta se impone al tomar conciencia de nuestra llamada íntima, al pulsar el resorte vital que nos incita al programa vocacional de salvación. Lo demás, el rumbo que tome nuestro destino, dependerá de la fidelidad o de la infidelidad a la vocación. A mayor acercamiento de nuestra vida real a nuestra vida proyectada, mayor felicidad. De ahí ese movimiento dramático, esa lucha frenética de nuestra vida por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto: un ente para la salvación plenaria. Pero un ente que se realiza libremente. La libertad no está en el ámbito del tener, sino del ser, del ser humano.

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece sino que soy yo quien pertenece a la libertad, aunque esa libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de "indiferencia" activa. El hombre, en cuanto libre, obra de una manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no sólo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere.

En la entraña misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido (Sinngehalt) susceptible de ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor.

En la obra de Alberto Camus, "La Caída", el protagonista único exclama: "La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena". Olvidémonos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan sólo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco, que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto, el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad implican elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos, cuando obramos humanamente, de acuerdo con la razón, con nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos dejado ganar por los factores infrahumanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone la libertad. Nadie puede imponernos un determinado pensamiento y una determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, se impone sola.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se imponen "a fortiori". nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable.

Nuestra libertad no es la libertad de un espíritu puro. Como espíritus encarnados no podemos desatender la existencia del propio cuerpo. Se impone, en consecuencia, una fenomenología del existir corporal.

El mundo de los fenómenos se me presenta al través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo constata no es mi cuerpo. Yo soy el que experimento o constato el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo in-

tuitivo y al mundo de las esencias que suponemos o inferimos integrado a las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por el ser, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esa situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que *no tengo* un cuerpo, sino que *soy* un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas. Pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas, porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde que soy yo. Existo en cuanto *estoy* encarnado, en cuanto *soy* encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y este mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre flúidamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior. Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituye, actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud esta intención inmanente, que reclama un cumplimiento trascendente, posee su lógica y su coherencia. Las posibilidades que no responden a mi afán de plenitud subsistencial, las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades pero enriqueciéndose en realidades.

Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos, no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque se encuentra sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por Alguien.

El cuerpo informado y comandado por el espíritu, y el espíritu en su condición carnal, merecen una consideración más detenida. Vayamos a ella.

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. Mi cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel.

"El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en este lecho angosto" que es el hombre, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera.

Yo existo ligado a un cuerpo. Tengo conciencia de mi existir de espíritu encarnado. Todas las otras existencias se me revelan a mi cuerpo en contacto con él. Pero mi cuerpo está poseído, asumido por este "yo". Espíritu y cuerpo integran una sola realidad que es el mundo. Mi cuerpo es puente de comunicación con el mundo y, por eso mismo, exterioridad. Mi espíritu es interioridad, "in-sistencia". Actualizamos el mundo cada vez que nos ponemos en contacto con él al través del cuerpo. Lo que no quiere decir, por supuesto, que otorguemos significado al mundo. El mundo, como nuestro ser, trae ya su realidad propia que no se la hemos dado, pero que sí la hemos descubierto. Hombre y mundo han sido puestos por Alguien.

Mi cuerpo me limita porque él mismo es limitado. En su tamaño, en su capacidad de resistencia, en su duración, en su fuerza, en su capacidad sensorial y en muchos aspectos más, mi cuerpo está lleno de límites. En cambio mi espíritu, en cuanto abierto a la presencia objetiva del ser, me confiere la aptitud infinita de pensar, de sentir y de querer. Por esta síntesis primitiva de finito y de infinito, la condición humana no es finita ni infinita sino a la vez finita e infinita.

Mi vida inteligente, racional, volitiva y libre es un aspecto de mi vida, pero no es toda mi vida. Yo me siento a mí mismo como un cuerpo, como un manojo de instintos vitales, sensitivos y humanos. Mi vida, con "este" cuerpo y con "este" espíritu, está inserta en la vida y en comunicación intencional con las otras vidas. No puedo olvidarme de mi cuerpo como no puedo tampoco olvidarme de mi espíritu. Estoy llamado a testimoniarme sinceramente como lo que soy: este concreto espíritu encarnado que siente, conoce y quiere. Testimonio de mí ante mí y ante los demás, en todos los actos de mi vida y portando todo mi ser. Tengo que confesar las rupturas con mi ser, las falsificaciones de mí mismo y las infidelidades a la vocación en esa lucha por la sinceridad. "Questa lotta di se con se stesso ogni uomo (ciascuno la sua) la combatte tutta la vita. E la lotta per la sincerità, che e lotta vera per la "vera vita", ha dicho Michele F. Sciacca. (Esta lucha de sí consigo mismo el hombre la combate durante toda la vida, cada uno su propia batalla. Es la lucha por la sinceridad, que es la verdadera lucha por la verdadera vida"). ("L'Uomo, questo squilibrato", p. 57, Fratelli Bocca Editori.) Sin esta lucha, que debemos ganar, no podemos aspirar a la plenitud subsistencial. Llevar a cuestas toda nuestra concreta humanidad, tarea nada fácil por cierto, es el único modo de llegar a la plena realización de sí mismo. Esta conducción entraña un comando de la vida espiritual sobre la

instintiva, en forma tal que aun los actos más instintivos se transformen en actos espirituales, sin desnaturalizarlos. Para ello se precisa del carácter dominado por la personalidad auténtica: unidad de todos los actos lograda por el valor. ¿Por cuál valor? Evidentemente por el Valor absoluto.

En este sentido, todas las vocaciones particulares, por diversas que sean, extraen su profundo significado de la vocación absoluta al Bien supremo. Conforme a la propia vocación particular, debemos encaminarnos a la realización de la vocación Absoluta, fieles siempre a la "identidad personal". Fidelidad que es también fidelidad al plan divino.

Somos para el Ser. Pero somos radicalmente insuficientes para realizar, en lo finito, la plenitud del ser a que aspiramos. Precisamente porque estamos enviados al mundo —no arrojados— sin haber sido hechos para el mundo, existimos inquietos. Inquietud que testimonia una vocación universal para la salvación integral.

Momento a momento tenemos que autoafirmarnos. No podemos abandonarnos a nuestro propio peso de contingencia y gratuidad. Esta autoafirmación del ser es ya de por sí, en un sentido primario, un intento de salvarse de la nada. Amenazados por la *nadificación,* experimentamos originaria y fontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor conciencia, en torno a una *salvación integral* de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser, desde el momento en que tratamos de salvarnos. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de *ser,* porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

Partamos de un hecho evidente: no nos hemos creado ni nos hemos puesto en existencia. Atestiguo mi ser y atestiguo el ser de los otros, advirtiendo, con ese testimonio, el Ser que nos excede. Aún así, la vida humana es autoconstrucción ética. Desde que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada, en ella, la perfección anhelada. Decir que el hombre en cuanto tal se comporta siempre "sub ratione salvationis", no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas. Menester es recordar la distinción —no muy novedosa, por cierto— que hoy en día se suele hacer entre moral como estructura y moral como contenido. Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser. En esta obra de salvación personal, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. El hombre es la originaria

y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. Comprometido en esa tarea vocacional, el hombre ve el mundo como un instrumento o un obstáculo. Si lo conoce no es por una gratuita y vana curiosidad sino por movimiento vital que busca su propia salvación. *Existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse.* Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está al servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia como nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial de nuestra "he cceitas". Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre. Ahora podemos decir que el hombre no es tan sólo el ser que pregunta por el ser sino el ser que responde al ser y se hace respondiendo.

¿ES POSIBLE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA?

MIGUEL BUENO

Con objeto de centrar uno de los temas capitales que se han fijado para este XIII Congreso Internacional de Filosofía nos proponemos llegar a la médula aporética en la problemática del hombre, que tradicionalmente se ha cifrado en el temario de la antropología filosófica, cuya existencia y validez puede ser muy agudamente cuestionada a pesar de la carta de reconocimiento que se le ha otorgado en las disciplinas tradicionales de la filosofía. La aporética puede y debe plantearse en torno a una inquietante interrogación: ¿Es posible la antropología filosófica?

La respuesta que pensamos proponer deberá elucidarse mediante un examen de las relaciones entre filosofía y antropología de cuyo vértice surgen no tan sólo la debatida antropología filosófica sino también su gemela filosofía antropológica con la cual suele confundirse frecuentemente. Para fundamentar el sitio que cada una ocupa en el conjunto de las ciencias es necesario indicar la doble relación que se establece de acuerdo con una misma dirección, pero se puede recorrer en dos sentidos, ya sea de lo antropológico a lo filosófico o viceversa; en el primer caso da origen a la antropología filosófica y mantiene la raíz concretizante que alimenta a la antropología empírica, mientras en el segundo regístrase la filosofía antropológica, que tiene el carácter de filosofía crítica cuya tendencia es la relativización del conocimiento, revistiéndose por ello de un sentido metodológico.

El desarrollo actual de la antropología se constituye fundamentalmente en la dirección empírica, y parte, como toda ciencia experimental, de la observación, a fin de obtener las conclusiones que le permiten formular leyes generales y explicar el comportamiento de los hechos, de acuerdo con el postulado que se fija en cada objeto de conocimiento. Existe una dirección múl-

tiple de la antropología, correspondiendo a la multiplicidad de puntos de vista que pueden fijarse en ella y a los tipos de antropología se han consagrado en paralelo. A todos ellos se les puede caracterizar como una "antropología desde abajo", esto es, una antropología construida a partir de la experiencia.

Pero hay además otra vertiente que sigue una dirección inversa, y en vez de representar una antropología desde abajo, puede considerarse como una "antropología desde arriba", generalmente incluida en la reflexión pura que se manifiesta en la filosofía. Esta "antropología desde arriba" puede valuarse mediante una comparación entre filosofía y antropología, llegando a las materias que se han originado en su mutua relación: *la filosofía antropológica* y *la antropología filosófica*. Esas dos vertientes se constituyen, la primera, por la aceptación de la experiencia que lleva al cabo la antropología empírica, y la segunda, por la racionalidad de la especulación pura que se verifica principalmente en el campo de la filosofía.

De ahí puede observarse que la relación entre filosofía y antropología es bilateral, distinguiéndose dos grandes manifestaciones que originan sendas derivaciones con una serie de problemas particulares. La relación bilateral tiene dos sentidos que corresponden a una misma dirección, marcada por las relaciones entre filosofía y antropología. El primer sentido parte del manto antropológico para llegar al filosófico, y el segundo a la inversa, va de lo filosófico a lo antropológico. Con ello, ambos sentidos promueven el doble viaje que tiene en cada caso un punto de partida y otro de llegada y son convertibles con la preponderancia del primero, que actúa en calidad de determinante metódico. El primer tipo de relación va de lo filosófico a lo antropológico, originando a la *antropología filosófica* y el segundo, inverso al primero, parte de lo antropológico y concluye en lo filosófico, dando motivo a la *filosofía antropológica*. Pese a la similitud de nombre, sus elementos juegan un papel diverso, y lo que en una representa objeto en la otra es método; así, para la antropología filosófica, el factor metódico determinante es el filosófico, que toma como objeto al problema del hombre, en tanto para la filosofía antropológica el hombre es método y criterio de verdad, siendo su objeto la reflexión filosófica y el pensar en general. El que la preponderancia corresponda al factor metódico es una derivación de que el método sea determinante de toda investigación, subordinando al objeto y captando el dato concreto para proyectarlo en la dirección señalada por el método mismo.

Esta preponderancia alternante concluye en una aparente paradoja, ya que en la antropología filosófica, con todo y ser "antropología", la prioridad corresponde a la filosofía, que representa el núcleo metódico de esta disciplina, y en la filosofía antropológica, con todo y ser una filosofía, su carác-

ter está subordinado al criterio antropológico, tomado como una norma de verdad que juzga el valor de las tesis filosóficas. La antropología filosófica contiene generalmente la apreciación de los filósofos en torno al problema del hombre, mientras que la filosofía antropológica es fruto de una reflexión sobre el problema metódico que suscita la antropología en relación a las doctrinas filosóficas, consideradas como expresión del hombre, como objeto del estudio antropológico. Ambas surgen casi siempre como un producto de madurez en la filosofía, pero mientras la primera representa una posición afirmativa, la segunda es una actitud crítica, y hasta cierto punto escéptica, marcando la transición de una etapa a otra en la historia de la filosofía. Ninguna contiene la función primordial de la antropología metódica, que se constituye como metodología formal de las ciencias del hombre, cuya tarea es obtener el concepto y la idea del ser humano, tarea única que corresponde en propiedad a la antropología formal, la única que puede adoptar en forma indubitable, mereciendo un comentario independiente que la justifica como vehículo conductor y, partiendo del material empírico, pueda canalizarse al cumplimiento de la tarea propuesta. Así localizaremos nuestro problema en la doble relación de lo filosófico a lo antropológico, dando origen a la filosofía antropológica y a la antropología filosófica, respectivamente, en los términos que hemos referido.

En ninguno de los casos que señalamos puede concluirse en una doctrina definitiva, que agote las dimensiones categoriales del pensamiento; aun la más estrecha colaboración entre ciencias empíricas y reflexión teorética no arrojará más que conclusiones perentorias, que estarán sujetas a la evolutividad de lo histórico y circunscritas a los caracteres locales que señala cada época. Esta es la realidad de las ciencias y contrasta en forma terminante con la pretensión absolutista de la metafísica, que hipostasía los conceptos del hombre presentándolos como eternos e insuperables, como un destino ontológico que fuera esencial e inconmutable.

La relación de filosofía y antropología es también una clave para captar el desarrollo histórico de las posiciones que cada una reporta, permitiendo no sólo tomar nota de sus tesis, sino también comprender el significado que revisten como derivación de un principio dirigido a la totalidad de la reflexión, matizando las distintas posturas que se refieren al hombre en relación a la filosofía, y a la filosofía en relación al hombre; quedan registradas por efecto del carácter metódico que los factores de la relación adquieren alternativamente. El examen histórico verifica esa alternancia preponderante y permite juzgar las posiciones respectivas a la luz de las tesis que corresponden a la antropología filosófica y a la filosofía antropológica. Sobre este hecho general se puede reconstruir la multiplicidad histórica en la unidad teorética

respectiva, para llegar a una visión unitaria de ambos problemas; en una postrera etapa de la reflexión, se concluirá en un solo problema que los unifique.

Lo más relevante en el examen histórico es la analogía de funciones, que no se limita a la analogía metódica e interna de las disciplinas, sino llega también al paralelismo que existe en todas las manifestaciones de la cultura y en todas las épocas de la historia, como resultado del "espíritu histórico" que caracteriza a los distintos capítulos de la cultura, por cuya virtud se puede hablar, en términos rigurosos, de épocas, estilos, formas de vida y de cultura, así como de los demás conceptos que manejan la ciencia histórica y la filosofía de la historia. El paralelismo se ve ciertamente en las teorías antropológico-filosóficas y las filosófico-antropológicas, comprobándose la existencia del "espíritu histórico" en el perfil que define el planteamiento de cada problema cultural. De ahí se puede explicar el sentido de ambas teorías, las filosóficas y las antropológicas, cuya solución no es definitiva, sino al contrario, son hipótesis que reflejan el "espíritu histórico" y van en paralelo con las manifestaciones de la cultura contemporánea, sujetas al carácter y la evolución que se observa en cualquiera de ellas. Este enfoque, llevado a su expresión radical, origina el historicismo, tanto filosófico como antropológico, en cuya posición extrema, colindante con el escepticismo, está la actitud relativista.

En un sentido opuesto, la filosofía y la antropología han soportado el lastre de lo "definitivo", que tiende a restar el sentido evolucionista e hipostasiarlo en la substancialización metafísica que, después de haber sido expulsada de la filosofía dialéctica, parece encontrar un refugio en la antropología filosófica, lo cual se explica por la magnitud de sus pretensiones, que se refieren al saber en general —saber del hombre— cuya localización empírica se ha constituido en las conciencias particulares que aportan su material, sin que hasta la fecha se haya logrado una clara sistematización de sus doctrinas. Ante esta falta de sistema se origina el conformismo hipostático de la metafísica, traducido a la substancialización de la ontología, que pretende ofrecer una solución definitiva al tema del ser humano.

Observando el problema unitariamente, en el plano de totalización que permite la metodología formal de las ciencias antropológicas, concluimos que el doble sentido que registra la relación antropológico-filosófica concuerda con la doble vertiente donde se contienen los aspectos de multiplicidad que provienen de la experiencia, mientras que la idea involucra la función totalizante que trasciende a la empiricidad para llegar a la aprehensión ideal de las categorías humanas. Sin embargo, esta idealidad no debe alentar pretensiones

de abstraccionismo, pues en ningún caso habrá de producirse a espaldas del conocimiento que produce la evolución histórica de las ciencias.

En el marco de lo histórico, el desarrollo de la antropología filosófica coincide con el de la filosofía antropológica, por el paralelismo a que nos hemos referido; éste comprende, en forma concluyente, una doble distinción, metódica y doctrinaria a la vez, de forma y materia, estructura y contenido, que se refiere a la significación alternante y conceptual del hombre y la predicación lógica como método del filosofar. En la sucesión histórica de las doctrinas antropológicas, se encuentran ambas tesis; resulta prácticamente imposible comprenderlas sin acudir a la doble distinción —formal y material, metódica y doctrinaria— a que nos hemos referido. Bajo la sucesión de doctrinas con un matiz antropológico yace un motivo suficiente para explicarlas como producto histórico, independientemente del juicio de valor que reclamen y sujeto a la crítica historiográfica de cada época cultural.

La comprensión de las teorías antropológicas, igual que las filosóficas, sólo puede obtenerse recorriendo íntegramente su evolución histórica. El planteamiento filosófico que ha llegado al problema del concepto y la idea del hombre, es susceptible de la total proyección histórica, pero independientemente de ella, y aún más, como norma criteriológica para entenderla, conviene fundar una serie de principios que se refieren a la idea del hombre, unos considerándolo como objeto y otros como método; ambas posiciones derivan a un contenido textual que se define en función del espíritu histórico y del paralelismo general de la cultura. Esa distinción pone de relieve la existencia de dos funciones distintas y complementarias que no se han tenido en cuenta, de suerte que la perspectiva histórica de filosofía y antropología, incomprendida en su unidad, concluye en un punto de vista suficiente para llevar al cabo una interpretación de toda la historia filosófica desde la perspectiva humana. Ambos criterios se encuentran mezclados en las posturas que los representan, y su confusión debe atribuirse a la falta de una interpretación histórica en las doctrinas del hombre que permita justificarlas sistemáticamente, en el aspecto conceptual e ideal que de ahí ha derivado.

Para concluir, diremos que la evolución antropológica, en relación a la filosófica, ha tenido lugar en dos sentidos; el primero se dirige a la frontera de antropología y filosofía, dando origen a la antropología filosófica y a la filosofía antropológica, o sea la consideración del hombre como objeto y como método del filosofar. Llega en el primer caso a una visión totalizante del hombre y la cultura, y en el segundo a una concepción interpretativa del saber humano con relativización que denota su origen. La evolución de la antropología ha tenido lugar en el mismo sentido de la evolución científica, con el progreso de la investigación empírica unida a la reflexión lógica que

la fundamenta, reflexión concomitante a la actividad empírica misma. No hay duda que en ello se implica la relación de antropología y filosofía, pero en vez de ser el problema filosófico general, se trata del problema filosófico especial, de la antropología como ciencia del hombre. A no dudarlo, el progreso de la investigación empírica repercute en el progreso de la reflexión metodológica, sobre la cual ha venido evolucionando la antropología al apartarse de la vieja relación abstraccionista y llegar finalmente a la constitución de un problema específico que en la actualidad ocupa la antesala de la sistematización radical que la habrá de orientar al amparo de la base lógica que puede fundamentarla.

Del doble factor que opera en la relación mencionada destaca el filosófico, por la amplitud que ha mantenido en sus puntos de vista, manifestándose en general como una filosofía de carácter relativista que tiende a reducir el sentido del conocimiento a categorías antropológicas, en vez de proceder a la inversa, explicando el conocimiento del hombre en función de categorías lógicas. Aquí se aprecian los dos sentidos del relativismo antropológico, uno funcional, que consiste en establecer la validez del conocimiento de acuerdo a sus categorías básicas, y el otro hipostático o relativista escéptico, que pretende fundar la validez del saber por medio de una reducción a su origen antropológico. Este último caso desemboca, casi siempre, en un relativismo psicologista que es necesario deslindar con toda pulcritud.

De las dos vertientes que relacionan a filosofía y antropología, se manifiesta con preponderancia la filosófica, que actúa en calidad de elemento metódico de la relación y se traduce en la *filosofía antropológica;* ésta puede adquirir numerosas manifestaciones, caracterizadas en general por una reducción del problema filosófico a categorías antropológicas, con el matiz relativista en su posición media y escéptico en su posición extrema. Cabe aclarar que el relativismo imperante en la concepción antropológica no es un relativismo funcional, que considere la predicación del conocimiento de acuerdo a sus postulados originarios, como es el correcto relativismo lógico; se trata de un relativismo hipostático, que interpreta al juicio como un derivado del hombre y reduce la predicación a categorías antropológicas que operan en el terreno de la ciencia particular, incapaz de explicar formalmente la validez del conocimiento. Esto último requiere una teoría funcional que se aplique a todo saber, y por consiguiente, al propio conocimiento antropológico, que trata de extenderse a todo el conocer; el punto de vista antropológico, igual que cualquier punto de vista operativo, se encuentra en un territorio donde vale exclusivamente el criterio funcional de la lógica, partiendo de ahí para su heterónoma extensión antropológica.

Se puede hablar de un relativismo funcional y de un relativismo hipos-

tático; aquél es procedente y establece la relación del conocimiento respecto a los postulados en cuyo fundamento adquiere validez; éste es improcedente y reduce la esencia de la predicación al sentido antropológico, inoperante para la fundamentación del conocimiento. La reducción consiste en tratar al problema lógico, que atañe a la validez del conocimiento, como si fuera la cuestión antropológica, que se refiere a su origen. Las categorías empleadas suelen ser de tipo psicológico, en atención al carácter preponderante que tiene la psiqué en la antropología empírica, pudiendo derivar a otras categorías, como la biológica, la naturalista, la social, la técnica, etc., que se han manifestado en diversas posturas del filosofar relativista.

Las desviaciones heterónomas han abandonado el cauce de la antigua metafísica y por ello no se exponen como una mera substancialización, sino como una doctrina funcional que, sin embargo, no es lógica, sino psicológica, atendiendo a que la psicología empírica ha descubierto una serie de coeficientes en la personalidad y los presenta con un sugestivo cariz de realismo, que confunde a quien no esté alerta en la diferencia que hay entre el problema lógico y el psicológico del conocimiento.

Pero no solamente puede existir una filosofía antropológica sino también una psicología antropológica, que es en términos generales toda psicología que quiere extenderse a la totalización del problema. Rutina de este tipo se ha pronunciado con insistencia en la psicología moderna, principalmente al través de las correlaciones que se establecen científicamente y procuran la estructuración de la personalidad. Esta es, en general, la tendencia del psicologismo, cuya primera intervención heterónoma se manifiesta en el campo del conocimiento y se extiende ulteriormente al de la sociedad, de la historia, la moral, etc., y quiere desbordarse en todo lo que signifique naturaleza humana. En todo caso, es de reconocer la valiosa contribución que por medio de este ímpetu estructuralista ha ofrecido la moderna investigación psicológica.

La doctrina psicológica funcional se ha reflejado en la moderna psicología de las correlaciones, a la que se podría denominar *psicología antropológica;* en ella se establecen los conceptos como unidad relacionante, vinculando la multiplicidad de datos que tiene a la vez su proyección unitaria en la *idea* del hombre, o sea la máxima correlación de los conocimientos. De este modo, la *esencia* del hombre está determinada por la *idea* del hombre, es decir, por la relación psicológica de los conceptos que operan en la experiencia, de donde se constituye como una teoría genérica del ser humano. Empero, los cultivadores de la psicología no se limitan al campo que les corresponde, ni mantienen el sentido empírico y condicionado de la psicología, sino tratan de erigirla como un conocimiento universal, como una *filosofía*

de matiz antropológico, pretendiendo superar el sentido hipotético de sus juicios para llegar a una esencia "última" o "primera" del hombre, transfigurándola metafísicamente en una idea substancial, y por la misma razón, escamoteando su carácter dialéctico para transformarla en una esencia definitiva y permanente. A ellos conviene saber que única y exclusivamente se llega a la *esencia* del hombre en la medida que la ciencia obtiene el *concepto* del hombre. Se puede tener una "filosofía antropológica" sólo en los límites que se obtenga una *ciencia antropológica*.

Dentro del concepto funcional de la psicología resulta improcedente quererla convertir en "filosofía", ya que, en verdad, la filosofía del hombre puede figurar sólo como metodología formal de las ciencias del hombre, y ésta, a su vez, depende de la medida en que la ciencia empírica se determine objetivamente. Puesto que la lógica es filosofía, la lógica del hombre será una filosofía del hombre, pero dista mucho de aquella "filosofía antropológica" que emana de la desviación naturalista y subjetivista, metafísica e hipostática, que vemos prolijamente repartida en la escepsis tradicional.

El problema de la filosofía como epistemología metodológica se ve con claridad, por ejemplo, en el caso de la sociología, que constituye una lógica de las ciencias sociales, sin que haya de llamársele "sociología filosófica", así como tampoco sería obligado el nombre de "sociología empírica" para las ciencias sociales concretas. Otro tanto sucede con la lógica de las ciencias naturales, que podría llamarse "naturalogía filosófica", contraponiéndola artificialmente a la física como conjunto de las ciencias naturales empíricas, y a la lógica que le corresponde. Persistir en una "filosofía psicológica" puede explicarse, por una parte, como efecto de la tradición relativista, y por la otra, como reflejo del progreso de la ciencia experimental, pero no como una disciplina establecida. El propósito que se persigue con la filosofía antropológica es extender el concepto antroposicológico de la experiencia a todo el ámbito de la cultura, queriendo trascender la fenomenicidad empírica para abarcar todo el ser humano, no únicamente como individuo finito y temporal, sino como fuente de la cultura y de la historia superando su propia finitud con un apunte a la continuidad permanente de la historia ideal. De la vinculación entre hombre y filosofía surge, por un lado, una confusión heterónoma, y por el otro, la verdadera antropología como doctrina formal de la experiencia.

La antropología filosófica sigue paralelamente al temario de la filosofía general, y quiere trascender su propia demarcación para abarcar el territorio genérico filosófico. De ahí ha surgido el error que consiste en convertir a la generalidad propia de cada concepto en una generalización ilegítima que da pábulo a la heteronomía. La hipóstasis sustancialista de la metafísica tiene

precisamente ese carácter y por ello se ha manifestado al través de una continua crisis que tuvo como referencia resolutiva la neofundación del conocimiento en la filosofía crítica del siglo XVIII. De ahí se obtiene la provechosa lección de que el saber humano se obtiene en la complementación de la ciencia empírica y la filosofía trascendental.

Inversamente a la filosofía antropológica, que es la aplicación de un criterio antropológico al problema de la filosofía, la antropología filosófica es la extensión de un concepto filosófico al problema de la antropología. Aquélla representa la invasión de lo abstracto por lo concreto, y ésta, la invasión de lo concreto por lo abstracto; la primera quiere ir de lo particular a lo universal, y la segunda de lo universal a lo particular. Ambas son efecto del vicio profesional que consiste en hacer extensivo un principio que rige en el perímetro de una ciencia, a otra que, aun teniendo cierta relación con aquélla, se rige por diferente norma conceptual; la primera representa el vicio del antropólogo con ribetes de filósofo y la segunda, el del filósofo que quiere conquistar a la antropología. De ambas resulta una confusión pero la antropología filosófica se origina a partir de una relación positiva. Veamos cómo son sus determinantes.

La temática de la antropología filosófica corresponde paralelamente a la problemática general de la filosofía, participa de sus virtudes y de sus defectos, tal vez en mayor medida de estos últimos, pues en aquélla se han producido un gran número de atribuciones pretendidamente filosóficas, que corresponden en verdad a otro tipo de reflexión. En la antropología filosófica pueden señalarse las mismas derivaciones que se ven en toda la filosofía, pudiéndose identificar como vertientes filosóficas generales, con la referencia antropológica que les corresponde. Ahora bien, en la filosofía se han producido fundamentalmente dos tipos de error, el que comprende a la metafísica y el que consiste en una generalización artificial de un concepto particular. El primer error proviene de querer señorear el mundo de la experiencia a base de ideas abstractas; de ahí surgió la concepción de la filosofía como "ciencia de las ciencias" y de sus principios como "primeros principios". El segundo obedece a un afán concretizante, y pertenece por regla general a doctrinas que se incuban al calor de una investigación particular cuyos principios tienen un alcance general, en la dimensión de generalidad que corresponde a todo objeto de conocimiento; ahora bien, por virtud de esta generalidad ha querido ir más allá del perímetro que le corresponde y trascender el alcance funcional de sus doctrinas, queriendo convertirse en una generalización que la mayor parte de las veces es generalización del concepto originario, bautizada con el cómodo nombre de "filosofía". Esta generalización encuéntrase en toda la historia filosófica y se refleja en la antropología,

ya que el filosofar general y el filosofar antropológico han tenido un paralelo desarrollo.

El concepto de antropología filosófica, supuesta como ontología, revierte a la crítica de la metafísica, con el problema de su posibilidad o imposibilidad frente a la investigación científica, por una parte, y la reflexión filosófica por la otra. La acción de una disciplina que estudia el material de la experiencia, junto a otra que vigila su fundamento teorético, cubre la necesidad de sistema que pueda presentar cualquier ciencia, de suerte que el conocimiento positivo del objeto ha de ser reportado por la ciencia empírica, mientras su fundamento lógico es brindado por la reflexión pura. De este modo, ciencia y filosofía se complementan, abarcando íntegramente la función epistemológica en torno a cualquier objeto. Frente a ellas, la metafísica ha seguido dos caminos igualmente frustráneos, que consiste, el primero, en convertirse en una duplicidad de lo que dice la ciencia empírica o de lo que fundamenta la reflexión metódica, y en tal caso resulta inútil; y el segundo, en sustituir al conocimiento empírico y entonces contradice a la ciencia positiva, teniendo esta última derecho de prioridad al verificarse en la experiencia.

Tal ha sido la historia de la metafísica, o mejor dicho, la historia de la crisis de la metafísica, abiertamente manifestada a partir de la crítica del conocimiento, instituida en el siglo XVIII. No es el momento de insistir en ella, pero baste indicar la imposibilidad del conocimiento metafísico para comprender por qué la corriente antropofilosófica hubo de ser superada por el desarrollo paralelo de la ciencia y la filosofía.

Ahora bien, la sustracción de los problemas concretos que se rescatan de la filosofía para retraerlos nuevamente a la experiencia, deja incólume la tarea vinculatoria que efectúa la antropología como metódica de las ciencias del hombre, y uno de los problemas que saltan a la palestra de la investigación es el que concierne a la antropología del filosofar, que sería en última instancia una explicación de la historia filosófica desde el ángulo antropológico, deducible de la tipología y caracterología que se han perfilado con un matiz cada día más enfático en el conocimiento del hombre. Esta reflexión formaría el complemento de la doctrina ya establecida en el campo historicista, donde se ha explicado a la filosofía como estilo de vida, como espíritu histórico e historiográfico de la reflexión.

Frente a este hecho queda, sin embargo, la posibilidad de una "antropología filosófica" en diverso sentido del que le ha dado la tradición; se trata de una doctrina del hombre que pertenece a la filosofía, pero corresponde a un capítulo de la metodología formal y tiene una función que difiere abiertamente de la antropología metafísica. Ahora bien, al afirmar el desempeño

de la antropología como metodología de las ciencias del hombre, se podrá pensar que desemboca en una especulación rígida o esquemática, pero lo formal no debe identificarse con esos caracteres, sino al contrario, posee la ductilidad y evolutividad que corresponde a la verdadera ciencia. Otro tanto se argumentaría del concepto de la lógica como doctrina abstracta del pensar y carente de referencia al ser, que constituiría, por ello, una lógica apartada de la realidad. Para refutar esta opinión indicaremos la relación de dos categorías dialécticas, el *ser* y el *pensar*, por cuya virtud el ser tiene sentido únicamente en la medida que es pensado, y de modo recíproco, el pensar lleva al cabo su función determinando al ser. La metódica de las ciencias del hombre se refiere también al hombre, mas no de modo directo, pues ello corresponde a la ciencia empírica, sino indirectamente. en la reflexión trascendental que revisa y fundamenta las conclusiones del material empírico. por lo cual tiene que referirse al ser del hombre.

Ahora bien, dada la imposibilidad de una antropología filosófica al estilo metafísico señalemos, en cambio, la necesidad de llevar al cabo una *antropología del filosofar*, o si se quiere, una antropología de los filósofos, análogamente a como hemos hablado de una antropología del antropólogo, o sea una doctrina que considere a la filosofía como hecho cultural, en su calidad de símbolo y síntoma del hombre. Esta es la perspectiva que empieza a adquirir carta ciudadana en los problemas científicos y está llamada a ocupar un sitio muy importante como doctrina refleja del hombre, que produce teorías de sí propio en virtud y a consecuencia de su constitución humana.

La realidad del hombre nos hace preguntar por su esencia, considerando el carácter formal y metodológico que atribuimos a la antropología. En esta condición, ¿es posible determinar cuál es la esencia del hombre? Lo que a tal respecto se pueda afirmar está ya contenido en la teoría dialéctica y se puede enunciar de este modo: la doctrina del hombre se constituye en un conjunto de investigaciones funcionales que abarcan la múltiple manifestación de lo humano; estas investigaciones determinan el concepto del hombre y junto a ellos está la reflexión lógica —antropología metódica— que tiende a obtener su idea.

Una gran cantidad de teorías pretendidamente filosóficas podrían explicarse mediante su reducción antropológica, considerando la relevante influencia que tienen los factores biosíquicos en el pensamiento. A tal grado es penetrante dicha influencia que seguramente una gran mayoría de las ideas que registra la historia filosófica quedarían adjudicadas a este capítulo, al lado de los factores sociológicos, económicos, etc., que también actúan sobre la diferenciación del pensar, pero en un segundo plano con respecto al de-

terminante antropológico, que en su extremo se convierte en antropomórfico, o sea el reflejo de la estructura tipológica en la estructura epistemológica.

Uno de los deslindes que presentan mayor interés para elucidar las relaciones entre filosofía y antropología es el que recoge los tipos del filosofar antropológico, entendido como objetividad propiamente dicha para diferenciarlo de la subjetividad o filosofar antropomórfico. Dicha tipología corre pareja con la clasificación de las ideas metafísicas, que obedecen casi siempre a motivaciones improcedentes y a la postre inoperantes, o bien constituyen observaciones reiterativas sobre el rendimiento que arrojan las ciencias particulares.

Ahora bien, si el pretendido filosofar antropológico que se manifiesta en la llamada antropología filosófica es inoperante desde el ángulo de un estricto criterio metódico, ¿cuál es el contenido de los innumerables libros que han aparecido con el rubro de "antropología filosófica"? La respuesta es similar a la que corresponde a la metafísica, y consiste en la diversificada proliferación de temas que se manifiestan cuando la secuencia metódica es rota para dejar el campo a cualquier tipo de improvisada especulación, pudiendo ser principalmente de los siguientes géneros: a). Los que pertenecen a la reflexión directa sobre una derivación particular de la experiencia científica y se manifiestan principalmente como la observación de cada ciencia, efectuada casi siempre por sus propios cultivadores que desean complementar el acervo de su material mediante observaciones que pergeñan esporádicamente a título de complemento. b). Las que tienen conciencia de la necesidad metodológica de la reflexión científica y tratan de efectuarla, igual que en el caso anterior, a partir de la experiencia, pero no a título complementario, sino en la más directa fundamentación metodológica de la reflexión particular. c). Las que tratan de superar esta demarcación particular para extenderse a una universalidad que en principio le está vedada por la naturaleza misma de su región epistémica, a pesar de lo cual se repiten continuamente como ensayos universalizantes, por cuyo motivo adoptan el nombre de filosofía, y en este caso el de antropología filosófica. d) Las especulaciones desligadas abiertamente de la realidad, que terminan riñéndose con la experiencia para ingresar en el resbaladizo terreno de la metafísica, encubierta en la actualidad con el rubro de ontología y que en última instancia no es más que una autoconfesión personal, dependiente de circunstancias fortuitas que interesan especialmente a nuestro caso, porque dichas circunstancias son primordialmente de naturaleza antropológica.

Sería muy interesante efectuar una revisión de las doctrinas filosóficas, clasificándolas de acuerdo con el género correspondiente en el anterior deslinde. A no dudarlo, solamente una minoría puede quedar exenta de la reduc-

ción heterónoma puesto que la mayor parte se han generado mediante influencias y motivaciones heterónomas.

Como es natural, una confusión reiterada no podría ofrecer un panorama que no fuese borrascoso, como el que se observa en la metafísica, y por derivación, en la antropología filosófica. Es de esperar que la invasión ontologizante se despeje para beneficio de la verticalidad científica y filosófica, cuya mutua concurrencia es indispensable en la buena marcha de ambas disciplinas.

Para una posición como la que sustentamos, debe resultar interesante emitir un juicio en torno a una obra tan característica como la *Antropología en sentido pragmático,* de Kant, cuya situación histórica le coloca en un término de transición entre la periclitada antropología tradicional y la moderna antropología científica. ¿Qué situación guarda el filósofo de Koenisberg frente al problema que debatimos? De la respuesta depende en gran parte la posibilidad de una transición evolucionaria de la vieja a la nueva antropología, sin pasar —y aquí está lo importante— por ninguna restauración metafísica, nociva en lo que concierne a su inverificabilidad o su improvisación.

Así, para finalizar nuestras meditaciones sobre la antropología filosófica, y para mayor corroboración de las mismas, tomaremos dos pensadores que pertenecen a una misma línea ideológica, si bien están situados a una gran distancia en la evolución de dicha disciplina. El primero de ellos es Emmanuel Kant, cuya *Antropología en sentido pragmático* es un trabajo recapitulatorio sobre los conocimientos que había en su tiempo en las diversas ciencias del hombre. Es la única posición que podía admitir un pensador decididamente antimetafísico como es Kant, y su realización queda ubicada en los linderos de la ciencia positiva.

Esta obra constituye un símbolo de la transición que reporta el momento de la ruptura con la antropología filosófica en el sentido tradicional, o sea abstracta y lucubrativa, sin alcanzar todavía el rango metodológico de la antropología formal. Desde un nuevo punto de vista, esta clase de apuntes son constataciones concretas que corresponderían a la psicología, entendida no sólo como psicodinámica sino también como psicosomática; pero en su formulación adviértese ya el atisbo de una mirada omnicomprensiva en torno a los problemas del ser humano. Así tenemos que la correspondiente formulación incluye observaciones concretas sobre las facultades anímicas, sobre los órganos del sentido externo, sobre las clásicas facultades de memoria, imaginación, representación, sobre el placer y el gusto, sobre las tendencias psicosociales y finalmente, el reconocido capítulo de la tipología y caracterología, que es el más decididamente antropológico y cuyo planteamiento proviene ya de la antigüedad.

En estas condiciones, una aportación como la de Kant resulta significativa en su momento, en una época de transición como fue el Iluminismo, de suerte que sus deficiencias corresponden al estado en que se encontraban las disciplinas que se ocupan de estudiar al ser humano, pero sus merecimientos indican el decisivo viraje de la antigua a la nueva antropología, con el rechazo de la especulación abstracta y la procuración de una mayor proximidad a las ciencias del hombre.

Un destacado filósofo de nuestro tiempo es Ernst Cassirer, a quien se deben valiosísimos trabajos en todas las ramas del saber científico-filosófico; sus estudios pueden tomarse como un modelo de seriedad y sistematicidad. Sin embargo, él también ha escrito una *Antropología filosófica.* ¿Significa ello que otorga el aval para la disciplina que a nuestro juicio está caduca? Veamos cuál es el sentido de su obra y cómo un error nomobibliográfico puede inducir a un error teorético, cuya repetición es la causa principal de que siga pensándose en la tantas veces señalada "antropología filosófica".

Si en un filósofo como Kant se justifica el arribo a la "antropología pragmática", cuyo verdadero sentido no corresponde a la antropología tradicional sino más bien a lo que designaríamos como "antropologismo positivista", en un pensador que vivió dos siglos más tarde, como Ernst Cassirer un ensayo semejante no puede tener otra justificación que el deseo de publicar en un solo volumen conocimientos fragmentarios en relación al hombre. Tal es el caso de su *Antropología filosófica,* cuyo verdadero sentido está indicado en el subtítulo: *Introducción a una Filosofía de la Cultura.* Nuevamente acudiremos a la influencia del medio para suponer que el pragmatismo norteamericano influyó decisivamente en el docto pensador al grado de ahuyentar la germánica sistematicidad que se observa en su obra anterior al transterramiento americano.

El hecho es que la *Antropología filosófica* es un pequeño puchero de temas en relación a la cultura, y solamente el origen humano que tiene ésta puede ser una justificación del título mencionado. Por lo demás, su lectura resulta ilustrativa en lo que tiene de veracidad, pero no constituye, ni con mucho, una disciplina capaz de situarse junto y frente a las ciencias del hombre, verificando nuestra tesis del recurso que ejercen los escritores para mantener viva esta denominación, recurso consistente en tomar de aquí y de allá algunos datos más o menos interesantes, cuya dispersión es irremediable, puesto que no tratan la cuestión metodológica ni tampoco el prospecto sistemático que ordenaría todos los conocimientos en una ciencia, de acuerdo con su nivel de jerarquización epistémica, primeramente en orden al objeto de estudio regional y posteriormente a la totalidad del ser humano.

Pero así como la antropología kantiana se justifica en su tiempo por el

crecimiento de las ciencias naturales y su aplicación al estudio del hombre, la de Cassirer es un reflejo del interés que ha cobrado en nuestra época el estudio de la sociedad, a cuyo través se ha formulado un nuevo concepto del hombre. Repetimos que el rubro correcto de la obra es el que figura en segundo lugar y por ello lamentamos que un error bibliográfico pudiera sugerir que la *Introducción a una Filosofía de la Cultura* pudiera tomarse efectivamente por *Antropología Filosófica*, incurriendo nuevamente en el error de mezclar con desenfado las denominaciones de las ciencias, cosa que en filosofía parece quedar impune y aun alentar poderosamente a escritores y editores que, por su irresponsabilidad en la titulación de los ensayos, avivan el fuego heterónomo que ha devorado el rigor y la sistematicidad en el estudio del hombre.

La conclusión final que nos interesa destacar en este examen de las relaciones entre filosofía y antropología, es la imposibilidad de una antropología filosófica en el estilo tradicional o sea del tipo abstractivo, como tantas que se refugian bajo el rubro de "ontologías" y que a la moda está en nuestro tiempo. Bajo cada una se esconde una violación a las leyes del pensamiento, se disimula una ignorancia de lo que las ciencias antropológicas dicen del hombre, y se solapa la constante improvisación de los seudofilósofos que quieren serlo sin tomar en cuenta al conocimiento de las ciencias, para nosotros insubstituible arraigo y sostén de la verdadera filosofía.

El hecho de que neguemos la posibilidad de una antropología filosófica al estilo tradicional no significa, ni con mucho, afirmar la imposibilidad de una filosofía del hombre, que ha sido su invariable anhelo. Nuestra negación no recae sobre el problema en cuanto tal, sino en el método para acometerlo, que no puede ser ya el abstractivo de la antropología tradicional, ni el concretizante de la empírica. La verdadera *filosofía del hombre* se obtiene de acuerdo con las lineamientos que hemos descrito para la antropología formal y consisten —como está dicho— en partir de la experiencia para deslindar los problemas que presenta y constituir la disciplina que se ocupa de estudiar a cada uno; sólo a partir de este conocimiento se podrá construir una genuina filosofía del hombre, buscando la interrelación formal del conocimiento obtenido. Claro es que una tal filosofía tendrá un papel exclusivamente metodológico, sin que pueda admitir especulaciones escuetas ni improvisaciones en torno a la cuestión de lo humano; desde luego, esta posición no contará partidarios entre quienes se aferren a la pretensión de resolver exclusivamente a base de lápiz y papel cuál es la esencia y el destino del hombre, ni tampoco simpatizará con quienes deseen limitarse exclusivamente a la medición de huesos o la reconstrucción de restos antiguos, pues en tanto que los primeros son partidarios del desenfreno imaginativo,

los segundos son tímidos esclavos del campo y del gabinete, que se limitan a constatar los hechos o enunciar un problema sin penetrar en las causas que lo originan. La verdadera filosofía del hombre se encuentra en una posición intermedia entre dos extremos igualmente censurables, y no es intermedia a la manera de un eclecticismo amorfo, sino como vinculación sintética que se eleva a una posición trascendental para estructurar su unidad dialéctica. La filosofía del hombre ocupa diversos planos de jurisdicción, de acuerdo a los diferentes alcances en que se realiza la unidad formal del conocimiento del hombre, desde la simple relación primaria en los términos de un juicio antropológico, hasta la idea suprema que pretende obtener la esencia del hombre, pasando por todos los niveles de estructuración epistémica que se localizan en las ciencias respectivas.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

EUSEBIO CASTRO

En este siglo, al decir de Scheler, el hombre se ha hecho problema de sí mismo. Y como respuesta inmediata Heidegger sostiene que nuestra época es la que más ha sabido del hombre. Inmediatamente comentamos por nuestra parte, acerca de lo que se haya sabido del hombre: el mismo Heidegger cierra su grande y laboriosa obra *Sein und Zeit,* con esta pregunta: ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser? Esto quiere decir que tampoco acerca del hombre se ha dicho la palabra decisiva. Y todo debido a que el ser del hombre que está en cuestión, es un ser abierto, abierto en espiral y en abanico.

Por otra parte, si el planteamiento del problema ha surgido desde la perspectiva y el prisma de la cultura occidental, o a partir de ella se ha resaltado su urgencia, la respuesta al problema indudablemente se verá enriquecida con las perspectivas y los prismas de otras culturas, de otras latitudes, en particular, la nuestra, la mexicana, punto de convergencia, de mestizaje universal de hombres forjadores de una nueva cultura y de una nueva actitud humana. Aunque también aquí advertimos nuestra convicción de que todas las culturas vienen ser "folklorismos" respecto a la revelación inagotable del hombre y a la tensión eterna de su interioridad espiritual.

El problema del hombre, como el ser mismo del hombre, es inagotable y eterno; y lógicamente las respuestas. Pero ya se han dado muchas respuestas, respuestas que reflejan soluciones o consecuencias en los demás campos de la realidad: psicológica, biológica, histórica, natural, física...

ASPECTO INVENTIVO Y FENOMENOLÓGICO

La interiorización y exploración del hombre debe mucho a la expresión agustiniana: *meipsum problema feci.* Del seno óntico de San Agustín emerge

una problemática y policromía humana. Santo Tomás y Pascal bucean racional y emotivamente en las profundidades humanas. Siguen Kant: ¿Qué es el hombre?; Nietzsche: "El animal que no ha sido fijado todavía". Pero un paso más en la fundamentación estricta lo dan las filosofías antropológicas de este siglo. Para lo cual, indudablemente, también, han dado su aportación los trágicos griegos; los poetas y los artistas de todos los tiempos, los pensadores e ideólogos, los historiadores y antropólogos a quienes con frecuencia acudimos para obtener una imagen del hombre de su tiempo, un estilo o un perfil. Así hablamos de la imagen del hombre clásico,[1] del renacentista, del moderno, del hombre cósmico; aspectos culturales, repetimos, interesantes, valiosos, pero "folklóricos" respecto al núcleo mismo del hombre inagotable y eterno.

Hacia el núcleo o fundamento

Las expresiones y proyecciones históricas y múltiples del hombre nos dicen que el hombre hace la historia y no se resuelve en ella. El filósofo remonta la corriente de la historia y en una mirada panorámica apresa instantáneamente los tres tiempos del tiempo. El resultado está en poder introducirse hasta la estructura más radical del ser del hombre; estructura del ser del hombre resultante de elementos, o de funciones, o de procesos y actividades. El filósofo, no puramente epistemológico, sino también ontólogo y deontólogo, parte de este núcleo como de una verdad primera y realidad primera, para después reconstruir la diversidad en la totalidad, para reconstruir y encontrar sentido al "mundo", para cimentar y explicar lo subsecuente: la Etica, la Política, el Arte, la Ciencia...; el psiquismo, el contorno biológico, el físico. el Universo exterior.

Este reducto original del hombre, objetivamente se ha proyectado en las culturas, pero el filósofo, ha ido más allá, y así tenemos diversos hallazgos de ese núcleo y diversas interpretaciones. Demos algunas: animal racional: Zoon Politikon: son núcleos que sirvieron de base durante siglos. Imprimieron, sin embargo, fisonomías diferentes, las funciones tan diversas como son la inmanente y la trascendente. El mundo antiguo fue inmanente, viendo limitados sus impulsos heroicos por el muro infranqueable del destino. El mundo cristiano fue trascendentista, y dos direcciones valorativas daban nacimiento a dos ciudades agustinianas: el Amor, a la Ciudad de Dios, el egoísmo a la negación. Un intento de fijar una estructura más concreta y más básica en la Edad Media lo constituyen los indiscernibles, estructura

[1] Agamenón sería el ideal del "hombre magnánimo", de Aristóteles.

de elementos correspondiente, proporcionalmente, a lo que más tarde se llamará: circunstancia y condición humana.

Estructura, estratos y conexiones

Primo intuitu salta a la vista el diferente nivel de las estructuras básicas del hombre: Scheler dice: "La persona es la *unidad concreta* y *esencial* de *actos* de las esencias más diversas, que antecede a todas las diferencias esenciales de actos, y en particular a la diferencia de *percepción exterior* e *íntima*: querer exterior e íntimo, sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos. Están en plano diferente la unidad concreta de actos y las percepciones. La percepción externa e interna y también los mismos sentimientos dimanan de aquella unidad. Dilthey dice: "Denomino estructura la relación entre partes componentes de una vivencia". Pero en la misma vivencia se dan tres elementos o funciones: representación, sentimiento y voluntad. Y en el siguiente texto el mismo Dilthey deja ver otras estructuras y conexiones: "El centro de nuestra estructura psíquica, las *impresiones*, es elevado al plano de la atención por la participación efectiva, que desde ese centro se les comunica; se forman *percepciones* y sus *enlaces* con los *recuerdos*, series mentales a las que se juntan en seguida la *exaltación de la existencia* o *el dolor*, el temor, la cólera. Y así se agitan todas las *profundidades* de nuestro ser. Y de aquí surgen, en un tránsito del dolor al anhelo, de éste a la apetencia, o en *otra serie de estados* afectivos, las *acciones volitivas*". Estructuras, planos o estratos, conexiones y funciones, son la malla dinámica, emanativa, procesal y constructiva de lo interno y externo del hombre, del hombre y su mundo, de la historia, y al través de las percepciones y de sus correlatos últimos, de la configuración del cosmos y del Universo.

Para Heidegger la estructura radical sería: tiempo, cura, muerte, facticidad; estructura primo visu diferente a la de Scheler y a la Dilthey. Temporalidad, finitud, limitación, muerte, necesidad de ser en el mundo, para la acción y en medio de otros, sería la de Sartre. La vida como actividad útil y su palestra: las estructuras sociales, son las estructuras primordiales de Marx. Después vienen las superestructuras.

Como es evidente, el problema del hombre, en el sentido de la tarea de fundamentación, trata de resolverse tomando como punto de partida la concreción estructural de la subjetividad y de la intersubjetividad, junto con elementos o caracteres insoslayables de libertad, acción y creación. Si consideramos la proyección de esa estructura primordial hacia "afuera", descubrimos en la configuración de sus correspondientes correlatos perceptivos:

unidades o estructuras: a) del Cosmos o Universo; b) de la vida biológica; c) del psiquismo; d) de la vida humana; e) de la historia; f) del hombre. En la totalidad del hombre se encuentran internamente las estructuras relativas a la del mundo "exterior": a) física; b) sensorial somática; c) biológica; d) psíquica; e) vital funcional; f) ontológica. Entre ellas se da una estratificación y una conexión de información y de configuración activa, a partir del núcleo central. Diríamos que hay círculos concéntricos de transfusión energética que coordinan y armonizan los estratos y los conjuntos.

Convergencia de direcciones

Ni la pura consideración de la subjetividad, ni el dato objetivo cósmico, ni la ciencia, ni la psicología, han llevado, aisladamente, al reducto y a la reconstrucción del todo. Todos han cooperado. Describamos rápidamente: a) la reabsorción de la Naturaleza en elementos (agua, aire, átomos; —presocráticos, ciencia atomicista determinista moderna—) parecía evaporar la realidad cósmica, pero también nos llevaron al descubrimiento de la realidad energética primordial (Cfr. Matière et lumière de De Broglie); y a la conclusión de T. de Chardin: "les dernières fibres du composé humain ient se confondre pour notre regard avec l'etoffe même de l'Univers". Algo parecido a esto escribimos hace algunos lustros, y lo comunicamos más tarde en el XII Congreso Internacional de Filosofía, en el vol. II de las Actas, bajo el título: El hombre y la naturaleza; en donde también nos referimos al simbolismo del lenguage matemático; (Dios creó al mundo en lenguaje matemático, de Galileo); a las cualidades primarias y secundarias (esse est percipi). b) La reabsorción del mundo en el Yo, peligrosamente se hizo por el idealismo pero esto mismo ayudó a nuestro propósito.

Nuestra solución

Dos hechos. La libertad y el destino tienen origen, posibilidad y sentido en dos hechos: a) El hecho de la existencia; estar ahí, sin más; yo, tal, y no otro; pero yo. El hecho de la existencia, en mí; yo, que soy esa existencia, nos presentamos con insistencia, con cierta necesidad, casi determinación existencial. b) El otro hecho está implicado: Yo, que soy mi existencia; nosotros, cada uno de nosotros que somos nuestra propia existencia, llevamos una *modalidad de estructura.* Estructura de configuración interna, individual; y estructura de configuración externa, de convivencia personal y de historia.

En la modalidad propia de empezar a existir a) *aquí* y *ahora*, hay cierta limitación y determinación. Pero esta limitación y determinación se refiere al hecho de *empezar* a existir, o de ser, a secas. Si campeara la indeterminación, en este caso sería el no-ser. Y ya no hablaríamos de nada, ni empezaríamos en nada, ni iríamos a nada. Por ende, el ser, en nuestra existencia, muestra cierta gravedad necesitante. En otras palabras, la primera caída del ser en el tiempo, la existencia, es positiva, y no habiendo otra determinación inmediata, lleva implícita la libertad. El existir de hecho es dinamismo, es energía, es acción, es libertad, es reafirmación, es creación. Estar ahí, empezar a existir, como finito y diferente implica libertad y destino. b) El ser y existir como plurales y distintos comporta la diversidad estructural. Sobre la modalidad propia de empezar a ser o existir, adviene necesariamente el aquí y el ahora; aquí y ahora jamás idénticos. Se delinea así la estructura espacio-temporal.

Estructura vivencial

Las vivencias aparecen como contenidos existenciales como respuestas al contorno espacio-temporal. Las estructuras de vida humana constituyen lo voluminoso y la expansión del hecho primero de la existencia. La estructura existencial vivencial, nos libra de la uniformidad, de la monotonía, y es medio de comunicación y de comunión. La representación, el sentimiento, el impulso, las percepciones y sensaciones corpóreas, son un haz o estructura, que en diversos estratos configuran la vida.

Estructura ontológica

La finitud, la diversidad, la libertad, la posibilidad, la limitación espacio temporal, el destino, son elementos o facetas radicales de la estructura ontológica.

Estructura vivencial

La estructura vivencial parece un tanto olvidada a pesar de la proximidad de Dilthey. Sin embargo, es como el combustible, los nervios, la sangre y la piel de la estructura ontológica: el sentimiento, la voluntad, la razón, la corporeidad (percepciones y sensaciones), y todas las aristas más externas que son a manera de puntos de contacto y separación con el mundo externo y con la corporeidad de los otros. Esta estructura hace posible la vida. La estructura ontológica es conditio sine qua non, es principio radical informativo de la existencia de cada quien, y en ella está ínsita la originalidad y singularidad. Ambas estructuras, en su finitud, diversidad y singularidad,

perfilan la propia posibilidad y el desarrollo y trascendencia vital, temporal, personal.

Estructura, posibilidad y destino

Partiendo del hecho de mi existencia, que está aquí y ahora, con su estructura finita, diversificada, singular, la indeterminación o necesidad absoluta es un contrasentido. Otro tanto lo es la determinación absoluta. Algo media entre el ser absoluto y la nada absoluta: el ser finito del hombre; así como entre la determinación o necesidad absoluta y la libertad absoluta: la libertad de elegir entre muchas posibilidades, y con acierto y autenticidad, la propia, en la que va implícito el propio destino. La posibilidad y el destino emergen de la esfera propia. En este sentido es cierto: "En tu carácter está tu destino".

La trascendencia

Por los términos mismos lo finito tiene capacidad intrínseca para trascenderse internamente. El absoluto no tiene necesidad de ello. Ahora bien: trascenderse puede verificarse haciendo el propio ser mediante posibilidades propias o deshaciéndolo en posibilidades confusas, difusas y dispersivas. Por nuestro carácter de finitud y de limitación espacio temporal, optar por todas las infinitas posibilidades es un desvarío y un deshacerse. En estos intentos, sin embargo, persiste el eco del insistente retumbo por horadar el absoluto, como el constante oleaje del océano rebota en el peñasco.

Trascendencia, coexistencia, diversidad

El singular, en soledad, no actuaría en libertad, ni tendría destino. Necesitamos lo diverso. Nuestra finitud y diversidad, nuestra limitación espacio-temporal, está íntimamente trabada con los otros. Coexistimos y convivimos, nos comunicamos. Podemos estar en comunión. En la coexistencia y convivencia, hacemos nuestro mundo. Tiene, sin embargo, mayor signo positivo la comunión que la coexistencia. En el mundo de la coexistencia y de la comunión toma forma y sentido cabal la trascendencia existencial personal. En el mundo escogemos las cosas, las personas, las posibilidades y las metas que nos llevarán a la autorrealización. Los otros forman parte de nuestra estructura, mediante la convivencia, el diálogo, la comunión; también por la lucha, la oposición y la alteración.

La vida, la historia y la autorrealización

La vida es el cauce y la forma por los que se desenvuelve la estructura originaria de nuestra existencia. Por ella buscamos el ser, el sabor de ser;

la autenticidad y la intimidad ontológica y vivencial. La vida es un estado o una serie de estados transitivos, sucesivos, en conexión, hacia el ser. El vivir y el convivir deben obedecer siempre al impulso íntimo que nos hace encontrar en cada momento, en cada decisión a nuestro ser diversificado, singular, y mediante él sentir el contacto ontológico. En tal forma el trascenderse será auténtico y recorreremos con seguridad los caminos de la historia. Cada quien, en el vivir y el convivir, hace su historia. La estructura ontológica y la estructura vivencial, en su finitud, diversidad, limitación espacio-temporal, singularidad, dijimos, perfilan la propia posibilidad, y por lo mismo, el desarrollo y la trascendencia vital, temporal, histórica. En función de las dos estructuras se perfila y surge nuestro papel, nuestra tarea; porque a medida que hacemos nuestro mundo, entre los otros, ahondamos las rutas que nos son propias y comprendemos mejor nuestra tarea, o intensificamos su búsqueda y su realización. Por otro lado, palpando los orígenes de la estructura ontológica e indagando los orígenes y nuestra estructura primaria individual e histórica, tenemos el punto de apoyo para lanzar, en un acto de decisión y de actuación total, todo nuestro ser hacia adelante, seguros de hacernos a nosotros mismos en el momento, el orden y el mundo en que nos ha tocado vivir. Y así, si por un lado el núcleo original nos pondría frente a toda opción, preferimos ser fieles a nosotros, a nuestro mundo.

Los valores

La finitud, la libertad, la diversidad, el límite espacio-temporal, se nos dan para *vivir* nuestras diversas estructuras y en cualquiera de sus componentes: estructura física, sensorial somática, biológica, psíquica, vivencial humana, hasta palpar la intimidad ontológica. Y en ellas puede haber énfasis en alguna de sus funciones, elementos o direcciones como: razón, sentimiento, amistad, amor, odio, corporeidad... Estas direcciones vitales no son indiferentes. Son preferibles, etc. El hombre como persona es la síntesis activa de las diversas estructuras; de existencia, de contenido y de valor.

Desde el primer hecho de la existencia, sobre la estructura ontológica, emergen inmediatamente, también en acto, las expresiones de la estructura vital con ciertas direcciones o funciones, de libertad, decisión, sentimiento, razón... ..De ahí ciertas actitudes positivas como el amor, la bondad, la belleza, la esperanza, la amistad, la fidelidad, el saber, la justicia, la dicha, el bienestar, las cuales son el cauce "natural" de la autorrealización, medio de solidaridad, y resortes de la marcha histórica humana. De esta manera, el hombre como totalidad asume actitudes valiosas, con imperativo existen-

cial, no puramente formal y abstracto. La persona misma es en sí valiosa, y de sus estructuras y funciones emergen valores y una posible escala o jerarquía de valores.

La limitación espacio-temporal como intrínseca condición óntica, crea la funcionalidad situacional e histórica de la expresión y realización de valores, y permite que cada quien cree, en cierta medida, sus propios valores, como cada quien, por su diversidad radical, es sí mismo y diverso. El acto valorativo y el haz de valores que cada quien ejercita, le atribuye su puesto en la convivencia y en el orden del mundo. Según esto, cada quien, en su singularidad, puede encarnar un valor o realizarlo, o un haz de valores. La libertad y la diversidad hacen posible la aparición de un valor o de valores en ciertas personas, o en grupos, o en épocas. Por los valores, la existencia, activamente, toma una forma concreta y digna. El hombre se constituye en su ser a medida que sus estructuras originarias advienen estructuras vitales e históricas de valores. Al mismo tiempo se forja el propio destino humano. De esta manera es posible también una Etica existencial personal.

Tabla y jerarquía de valores

Puesto el origen existencial, activo y personal de los valores, su número y orden puede lograrse considerando las estructuras, sus planos o niveles, y su íntima funcionalidad.

1. Conservar la existencia en las actuales condiciones de percepción.

La conservación de la existencia en el contorno físico del Universo, se verifica mediante una serie de correlatos y de estructuras perceptivos espontáneos y científicamente organizados: estructuras físicoquímicas, biológicas... necesarios para subvenir a necesidades, eliminar carencias, dar seguridad externa, defensa ante cambios y peligros, ante fenómenos no controlados, facilidad; evitar dificultad, obtener poder físico. Es el primer grado de la humanización por el saber científico y por el trabajo transformador del contorno físico del Universo. El derecho y el deber del trabajo se basan en la dirección valorativa de conservar, asegurar y acrecentar el hecho de la existencia y de su estructura radical en las actuales condiciones de percepción. (Notemos que desde este plano aparece ya la teoría y la praxis correlacionada.)

2. Veamos el segundo ámbito o plano de expresión y de expansión de la existencia: la vida humana.

a) El cuerpo, nuestro cuerpo es el punto o límite tangencial de resistencias y de relaciones exteriores, interfísicas e interorgánicas; hecho que efectúa el despliegue expreso de extensión y de espacialidad, que hace posible

también la localización de sensación. El buen estado de la estructura corporal, y de sus funciones internas, sugiere internamente el valor de la salud: *Vivir, es también vivir saludablemente.*

b) La armonía del contorno físico con el conjunto o estructura sensorial interna, nos daría el bienestar. El bienestar es también vivir, o disposición y ayuda para el vivir.

c) La estructura y el funcionalismo psíquico vienen a ser el trait-d'union entre lo somático, sensitivo y sensorial y la vida plenamente humana. La normalidad psíquica, la personalidad serán valores que emergen de la estructura psíquica. La vida individual plena y las interpersonales requieren indudablemente, estos valores.

d) Los impulsos, la pasión, la voluntad, la emoción, el sentimiento, la representación, la inteligencia, son elementos o funciones principalmente constitutivas de la vida humana, dando cada una de ellas origen a un valor o un haz de valores. La voluntad, el sentimiento y la inteligencia serían las funciones rectoras del conjunto. El carácter, la bondad, la sabiduría, serían los valores rectores, a los cuales estarían supeditados: la decisión, la acción, la empresa, la creación poética y activa. Este ámbito o esfera principalmente constitutiva de la vida, exige expresión y realización plena, libre y auténtica.

e) Al través de todo ello estamos en contacto, consciente, de la existencia, del ser personal. De esta manera adquieren sentido, contenido y campo de acción, la libertad, la diversidad, la finitud, la temporalidad. El tiempo es nuestro tiempo en conexión con aquellas vidas con quienes convivimos, coexistimos y con quienes establecemos comunión de comprensión y de realización. Así volvemos a la estructura y funcionalidad originaria ontológica.

f) ¿Hasta qué punto esta descripción de estructuras, de estratos y de funciones, son aceptables por nuestros colegas de este Congreso, por cuya aprobación confirmaríamos la objetividad y realidad? Por nuestra parte en lo descrito vemos el despliegue de la entraña del ser personal. De ello resulta una jerarquía de valores: 1) Conservación de la existencia. 2) La salud. 3) El bienestar. 4) Normalidad psíquica, personalidad. 5) Expresión plena, armónica, y realización libre de la esfera más céntrica de la vida humana: impulsos, pasión, voluntad, emoción, sentimiento, representación, inteligencia. 6) Realización plena y libre de nuestro tiempo y de nuestra historia con quienes coexistimos, convivimos y con quienes establecemos comunión de comprensión y realización.

7. El destino. El destino muestra dos facetas: la referente a la tarea o papel que debemos representar en la comunidad a que pertenecemos, al tiempo en que vivimos, o si es posible, al tiempo de la humanidad en que

nos toca vivir (porque si toda cultura es folklorismo, no queda sino seguir la curva humana interna); y el otro aspecto: el del destino personal, en el sentido ontológico. O claramente: no queda sino la decisión de la inmanencia o de la trascendencia.

La actitud por la cual se decide el destino personal, es un valor. *En esta escala y jerarquía de valores ponemos la base de una clara, concreta y más amplia "Declaración de los derechos del Hombre", y los contenidos concretos de lo que algunos colegas llaman el "Bien Común".* Siendo el origen de esta escala y jerarquía, las estructuras y funciones que integran la unidad activa, existencial, de la persona humana, ponemos, con ello, la posibilidad de una Etica existencial antropológica, la convergencia del hombre universal; la integración del hombre, la integración humana.

CONCLUSIONES

1. Por tener muchas facetas el hombre, puede presentar muchos problemas a resolver. Uno, importante, es el planteado por la pregunta: ¿Qué es el hombre?

2. No sólo desde la perspectiva y por el prisma de la cultura occidental europea, sino también por el prisma de otras latitudes, como la mexicana, puede enriquecerse la respuesta, la solución al problema del hombre, su fundamentación.

3. Advertimos, sin embargo, que a nuestro parecer, todas las culturas son "folklorismos" respecto a la revelación inagotable del hombre y a la tensión eterna de su interioridad espiritual. El problema del hombre, como el ser mismo del hombre, que se abre en espiral y en abanico, es inagotable y eterno, y lógicamente las respuestas.

4. A partir de la expresión agustiniana: me ipsum problema feci, se plantea mejor la interiorización y exploración del hombre.

5. Tenemos que advertir que también dieron aportaciones los trágicos griegos, y en general, los poetas, los artistas, etc. Así surgen las sabidas imágenes o tipos de hombre de cada tiempo o de cada cultura. Un ejemplo sería Agamenón, como el ideal del "hombre magnánimo", de Aristóteles.

6. Santo Tomás, Kant, Nietzsche y otros buscan hasta encontrar un núcleo fundamental y fundante del ser del hombre. "Animal racional", Zoon Politikon, son núcleos o estructuras que sirvieron de base durante siglos.

7. En Scheler hay varias estructuras, la fundante es: La persona es, "la *unidad concreta* de *actos* de la esencia más diversa"... Percepción exte-

rior e íntima" (están en planos diferentes). En Dilthey la estructura es vivencial. Hay estructuras, nexos, conexiones... Para Heidegger la estructura radical es: tiempo, cura, muerte, facticidad. Para Sartre: temporalidad, finitud, limitación, muerte, necesidad de ser en el mundo, para la acción y en medio de los otros. Para Marx: la vida como actividad útil, con sus relaciones advenientes de producción y de consumo; las estructuras sociales, y las superestructuras.

8. En la definición que hemos propuesto desde hace más de catorce años: La persona es, "la unidad de actos y de intencionalidades múltiples y heterogéneas; unidad actualizada (ya en acto) en el hacerse y devenir histórico de la coexistencia y de la comunión", hay una composición interna de estructuras y una esfera correspondiente exterior de estructura. Son externas: la unidad o estructura del: a) Cosmos o Universo; b) de la vida biológica; c) del psiquismo; d) de la Vida humana; e) de la Historia; f) del hombre mismo.

En la totalidad interior del hombre se encuentran las correspondientes estructuras: a) física; b) sensorial somática; c) biológica; d) psíquica; e) vital funcional; f) ontológica.

9. Estructura ontológica (compuesta por): la finitud, la diversidad, la libertad, la posibilidad, la limitación espacio-temporal, el destino. Esta estructura es conditio sine qua non, es principio radical informativo de la existencia de cada quien, y en ella está ínsita la originalidad y la singularidad.

10. Estructura vivencial. Las vivencias aparecen como contenidos existenciales, o el fieri mismo, son como respuestas al contorno espacio temporal: el sentimiento, la voluntad, la razón, la corporeidad (percepciones y sensaciones), y todas las aristas más externas y periféricas..., puntos de contacto y separación con el mundo externo y con la corporeidad de los otros.

11. Ambas estructuras, la ontológica y la vital, en su finitud, diversidad, singularidad y fieri mismo, perfilan la propia posibilidad y el desarrollo y trascendencia vital, histórica, personal. En ellas está anclado el destino.

12. Nuestra finitud y diversidad, nuestra limitación espacio-temporal, está íntimamente trabada con los otros. Coexistimos, convivimos, podemos estar en comunión. Así hacemos nuestro mundo. Tiene mayor signo positivo la comunión que la coexistencia. La *pura coexistencia puede llevarnos a la destrucción y a la muerte.*

13. La conveniencia y el deber de la autorrealización de nuestra totalidad e integridad en sus estructuras y funciones internas, en relación con los demás y con el contorno físico, da origen a una tabla y a una escala o jerarquía de valores. El hombre es la síntesis activa de las estructuras de exis-

tencia, de vida y de valor. La persona en sí misma es valiosa y de sus estructuras y funciones emergen los valores y su jerarquía.

14. Tabla y jerarquía de valores: 1) Conservación de la existencia; 2) La salud; 3) El bienestar; 4) La normalidad psíquica y la personalidad; 5) Libertad de expresión plena, armónica y realización libre de la esfera más céntrica de la vida: impulsos, pasiones, voluntad, emoción, sentimiento, representación, inteligencia; 6) Derecho a realizar plena y libremente nuestro tiempo y nuestra historia entre los nuestros, con la comunión; 7) El realizar el destino: a) la tarea en nuestra comunidad; b) el destino personal. Aquí está la base para los "Derechos del Hombre" y el "Bien Común".

VALOR IN GENERE Y VALORES ESPECÍFICOS

JOSÉ LUIS CURIEL

Situación personal y valoración. Es obvio que solamente en el seno de una situación personal pueden registrarse los diversos valores de las cosas (bienes) y de las personas (actitudes). Sólo el sujeto personal puede contemplar el panorama axiológico y pronunciar juicios de apreciación (justipreciación) y manifestar preferencias (estimativa emocional o eidética) ante el espectáculo del universo que abarca su conocimiento. Esta valoración implica el concepto de valor 'in genere' y conceptos complejos y variados indefinidamente que llamamos 'valores específicos'. El concepto de 'valor in genere' está implícito, lógicamente, en todos los juicios personales sobre los hechos que se tornan en la conciencia 'significaciones' siempre sumisas a la actitud axiológica. En efecto: no son los hechos o fenómenos nudos de sentido los que tienen eco en la conciencia. Como han probado los fenomenólogos, el conocimiento humano registra 'las significaciones' diversas que tiene cada hecho o fenómeno según las relaciones situacionales que guarda. Esta fenomenología como "ciencia de las significaciones" no está exenta de un profundo sentido axiológico. Toda significación es una invitación a justipreciar. De donde resulta que solamente a condición de mirar al mundo vuelto *intimidad* es posible la valoración. Pero el fundamento de esta 'fuerza de motivación' (Meinong), de este 'juicio de preferencia' (Brentano), de esta 'actitud favorable' (Ewing), de esta 'ruptura de la indiferencia' (Lavelle), se halla no sólo en la intimidad personal, sino en la relación objetiva que llamamos 'valor'. El problema del presente Symposium consiste en distinguir los 'valores específicos' del *valor*. El valor a que me refiero es el fundamento del concepto lógico que aquí denominamos 'valor in genere'. A su vez los 'valores específicos' abrazan grupos homogéneos de valores que se realizan en cosas o actitudes individuales o colectivas y en bienes de la Cultura, ya sea en la esfera del Arte, del Lenguaje, de la Ciencia o de la misma Filosofía.

El sujeto axiológico. Sólo la persona es sujeto axiológico. En la estructura íntima del ser humano radica una capacidad de valorar cada cosa y cada acción, de acuerdo con el grado de perfección que muestra en cada situación concreta. El juicio comparativo por analogía produce o supone una tabla-escala de valores o categorías axiológicas, correspondiente a los 'valores específicos' y a las actitudes asumidas frente a ellos.

Actitud y valor. En la esfera de la Psicosociología contemporánea es fácil constatar la aceptación del siguiente principio: toda actitud específicamente humana es una disposición organizada por la experiencia que influye en la conducta del sujeto frente a valores percibidos en la situación personal dentro de su psicogrupo. Hoy no se concibe una entrevista psicológica o terapéutica estructurada científicamente sin la inclusión de aspectos 'logoterápicos' o 'axiológicos'. Imposible resulta la comprensión personal sin el examen de las preferencias axiológicas de cada situación clínica. Un consejo psicológico carecería de eficacia si no toma en cuenta la tabla de valores que en la vida del entrevistado constituye como una constelación axiológica y dinámica que siempre lo acompaña.

El Director del Círculo vienés de Psicosíntesis, Igor Caruso, sostiene que la neurosis no es sino el resultado del desconocimiento de la jerarquía de los valores.

Subjetividad y objetividad. Sin sujeto no hay valoración y sin valoración no hay valor. El juicio axiológico es al mismo tiempo una actitud preferente que en su reverso supone un rechazo al desvalor en esa bipolaridad siempre posible. Pero la valoración requiere otro factor diferente del sujeto. Lo que planteà el problema clásico de la Axiología: la objetividad y naturaleza de los valores.

Operacionalismo axiológico. Porque la mera 'actitud preferente o favorable' no puede ser el fundamento del valor. Es sólo su exponente. Debemos llamar la atención acerca del peligro de quedar satisfecho con lo que denomino: "operacionalismo axiológico" que reduciría los valores a la aprobación o desaprobación (desvalores) empírico-social en las relaciones inter-personales. El filósofo no puede eludir, como hace el operacionalista, el aspecto profundo y problemático de la naturaleza de cada valor y del valor, que son la base de actitudes y preferencias.

'Deber ser' axiológico. La actitud preferente se compara con la actitud preferible. Su distancia implica una exigencia, una especie de 'deber ser' ideal que no es necesariamente ético sino simplemente axiológico. No depende de capricho o arbitrariedad del sujeto, ni tampoco implica la llamada 'autonomía' o 'asidad impersonal', ya que se funda objetivamente, pero

siempre dentro de una jerarquía personal que garantiza la 'validez' de la valoración.

La relación objetiva. Todo valor es una relación objetiva y necesaria de una cosa o una acción con la intimidad de un sujeto personal al que producen satisfacción espiritual o corporal. Esta relación no siempre es conocida por el beneficiario de ella ni se ve con los ojos materiales. Aunque se expresa en símbolos sensibles, solamente la comprende el que sabe leer y estimar su significación.

El afecto no basta para producir el valor. No es lo mismo el placer que el juicio de agrado. Tampoco se identifica el afecto con la preferencia de la actitud voluntaria. El juicio de valoración se funda en una relación nacida en un orden real. La gradación y excelencia de los sujetos y objetos que intervienen en esa relación y el modo de dar cumplimiento o adecuación a los anhelos que satisfacen, caracterizan ontológicamente la estructura objetiva de los valores. Por lo tanto, toda actitud preferente es la expresión de un valor que es relación objetiva y necesaria, espiritual e íntima (intencional). Hay una exigencia de la conciencia moral, de la religiosa, de la estética, etcétera, que sirve de pauta a la valoración. Lo preferido en la empírica facticidad no siempre está de acuerdo con esa exigencia trascendental que muestra lo preferible, lo que debe preferirse o lo que debería haberse preferido.

Proposición de una definición descriptiva del valor. Esa exigencia ideal que preside la valoración nos obliga a reconocer la necesidad y objetividad intrínseca de toda *relación* que merece el nombre de valor. Esta relación surge independientemente de la conciencia y no depende de la conciencia del sujeto que la experimenta. Así puedo describir el valor como "*el encuentro con lo estimable*". Algunas veces este 'encuentro' es conocido y querido, otras veces resulta desconocido para el beneficiario de la relación.

En cambio, la *valoración* de ese encuentro requiere siempre la presencia de un sujeto axiológico que justiprecia esa experiencia de la que participa o que simplemente conoce.

El valor supremo y la gradación de los valores. Todos los valores muestran una aspiración gradual hacia la unidad ideal que les sirve como meta de referencia. Consecuencia de este 'deber ser ideal' son las exigencias normativas éticas o jurídicas y no viceversa. En toda valoración (juicio personal) se implica esta dinámica comparativa: cuando percibimos un valor constatamos al mismo tiempo el grado de valor. La unidad ideal puede ser una Idea para nuestra valoración (juicio de preferencia) pero no puede quedarse en mera idea respecto a los valores. El fundamento axiológico tiene que hallarse en la realidad. Toda jerarquía se desgrana cuando no la sostiene un principio fincado en el ser.

La jerarquía. Vienen a mi mente las enseñanzas de la filosofía bizantina encerradas en esos libros llamados 'Jerarquía celeste', 'Jerarquía eclesiástica' y sobre todo el denominado "Los nombres divinos" que es la obra más profunda del Pseudo-Dionisio areopagita y cuya fama anónima han ponderado los siglos. Encierran una fundamentación axiológica de los 'atributos' que son al mismo tiempo significaciones y valores. "Llamo jerarquía, dice el autor desconocido, a un ordenamiento sagrado, un saber y un actuar tan próximos como sea posible a la forma divina." El fin de la jerarquía es conferir a los seres creados, en tanto que esto es posible, la semejanza divina. Jerarquía es cierto orden perfecto, imagen del esplendor theárquico que cumple la iluminación de los seres que aspiran a semejarse a su Principio. Los miembros de la jerarquía son en palabras de San Pablo, "cooperadores" de Dios y manifiestan el reflejo de la forma divina. Se trata de una adhesión "sin palabras y sin ciencia a realidades que no se dicen ni se saben".

La bondad. El fundamento ontológico de esta jerarquía es el Ser Sobreesenciai que sobrepasa a todas las esencias. Entre sus atributos resplandece por modo eximio su *bondad,* fundamento axiológico de la jerarquía de valores. Esta Bondad ofrece a los seres mensurables su propia inconmensurabilidad. En otras palabras: el Bien del Ser Sobreesencial no permanece totalmente incomunicable, porque por propia iniciativa, como conviene a su Bondad, manifiesta continuamente su rayo luminoso que refleja su esplendor en cada ser creado proporcionalmente a sus potencias receptivas y atrayendo hacia sí a los espíritus para que lo contemplen, entren en comunión con Él y se esfuercen en parecérsele. Se refiere a las almas con anhelo amoroso dispuestas con prudencia a emprender su vuelo lleno de sabiduría y de bondad hacia ese Principio que es "iniciación trascendente hacia la luz que no es de este mundo".

Esta exposición transluce de inmediato la incorporación del pensamiento cristiano a la filosofía platónica. Me recuerda la reflexión de Whitehead: "el valor realizado en una determinación de lo infinito en el valor concreto" a condición de no confundir este 'infinito' con lo 'indefinido' como simple tarea incesante e interminable.

La participación. Los diálogos más problemáticos de Platón, como el Parménides y el Sofista, abundan en el problema de la relación entre el Bien y el Ser y las demás Ideas (Paradigmas y Arquetipos) frente a la facticidad heterogénea, pero también en la cuestión jerárquica en el mundo interno de las mismas Ideas que participan en mayor o menor grado de esa Idea de Bondad que parece ocupar frecuentemente el primer rango. Lo platónico ha implicado siempre un contraste entre la Venus celeste y la Venus terrestre. Pero el problema más profundo es el de la relación que guardan las Ideas

con la Unidad perfecta del Bien. Todos los valores son una exigencia refleja de esa Bondad, pero se distinguen por el grado de su participación. Todas las escalas axiológicas expresan un 'deber ser' axiológico diversificado en normatividad ética, jurídica, estética, lógica, psicológica, etcétera. Cuando deja de mostrarse esa exigencia axiológica se desquician las tablas valorativas, se habla de una crisis en la civilización y una inversión de valores. También en situación social el sujeto individualmente considerado sufre la tragedia de la anormalidad, corolario ineludible del desconocimiento de esa exigencia valorativa.

Inmutabilidad y relatividad de la escala axiológica. No con ánimo de jugar con las palabras sino de precisar conceptos, la cuestión más profunda respecto a la jerarquía axiológica puede resumirse en una serie de preguntas que a primera vista son paradójicas: ¿Cuánto valen los valores? ¿Qué valor vale más? ¿Cuál es el fundamento de los criterios empleados para construir o establecer con validez universal las tablas y escalas de valores? ¿Debe haber una tabla-escala axiológica inmutable? A la primera cuestión se refiere la distancia entre los valores específicamente considerados y el Valor supremo. (No a la distancia entre los primeros y ese concepto lógico que denominamos valor 'in genere') A la segunda pregunta contesta todo esfuerzo por catalogar los valores específicos no sólo en los objetos del mundo fáctico, en donde cristalizan, sino también dentro de las Ideas del cielo platónico. Las dos últimas preguntas plantean el problema de la eternidad e inmutabilidad de las escalas axiológicas y, en consecuencia, el de la validez de los juicios de valoración frente a los que podríamos atrevernos a llamar, en recuerdo de Scheler, "la Sociología del preferir". Lavelle opinó que la jerarquía de valores es la expresión de nuestro progreso espiritual. ¿Qué estado guarda el hombre contemporáneo respecto de este progreso? Lossky definía la personalidad como un ser consciente de los valores absolutos y del deber de realizarlos. ¿A qué grado el hombre de hoy ha alcanzado esa personalidad? Husserl hablaba de quienes son 'ciegos para las Ideas'. Cabe preguntarnos: ¿Existen en nuestros días hombres que merezcan llamarse 'ciegos para los valores?'

El juez perfecto. Así como la 'temporalidad' heideggeriana puso en crisis muchos aspectos de la fenomenología husserliana, de la misma manera una Sociología del saber y de la preferencia viene a plantear la grave cuestión de la perfección del juicio de valor. La urgencia de encontrar una garantía objetiva para la validez de los juicios de valoración obliga al filósofo a enderezar su mirada hacia la posibilidad o necesidad de un Juez perfecto. De tal manera que aunque no existiera un Valor supremo como atributo o

propiedad del Ser divino, haría falta un juicio divino para medir la distancia entre las acciones imperfectas y el Valor Ideal, con una validez absoluta.

El valor personal. Igualmente paradójica pero no por ello menos indispensable es la pregunta acerca del valor del sujeto axiológico. Dotada de razón, en todo hombre yace una exigencia que no depende de capricho o arbitrariedad. Pietro Romano ha escrito que el espíritu humano es una actividad esencialmente valuatriz. Cada hombre vive una situación axiológica individual y social que se sintetiza en su 'valor personal'. Así como los valores intrínsecos (personales) tienen primacía sobre los instrumentales (impersonales), clasificación que tanto ha acentuado Moore, así la persona entera tiene un valor muy elevado respecto de las cosas y vivencias parciales. El ministerio del hombre radica, a este propósito, en que mucho de su valor es fruto de su esfuerzo voluntario, pero muchísimo más ha recibido con su existencia y durante ella, sin mérito alguno. Por esto pienso que ningún hombre sabe con certeza cuánto vale su persona. Solamente la Sabiduría divina puede medir el valor personal de cada una de las personas finitas y falibles que a su vez son jueces imperfectos de sus propias obras y de sus propias acciones, y lo que es más grave: de las obras y de las acciones de las demás personas. Frente a la impresionante fragilidad de los juicios humanos sobre los humanos, aparece nuevamente una exigencia axiológica y ontológica: la presencia de un juicio infalible que supone un conocimiento absolutamente perfecto emitido por un Ser perfecto personal. El filósofo mexicano Antonio Caso, en el capítulo relativo a "axiología y trascendencia", de sus *Principios de estética*, escribió: "Los valores, siempre absolutos, son relaciones del Supremo Ser con los seres humanos. El personalismo religioso, ético y estético, es la única hipótesis metafísica que puede esclarecer el misterio del valor", y otro gran pensador mexicano, José Vasconcelos, en su *Estética*, anotó la siguiente reflexión: "En el universo no hay sino seres, no hay más realidad que el ser y no tienen realidad separada las ideas, las virtudes, los valores, los instrumentales del ser en las etapas de su camino". Vuelta ahora nuestra mirada hacia el hombre finito y lleno de imperfecciones tiene gran sentido la cuestión de su valor personal. Enzo Paci dice que la vida misma es un valor y la historia de una vida ('irrepetible con significado absoluto') llega a ser esa concreción de lo eterno en el tiempo: "Valor o desvalor es la vida del hombre." Toda vida humana tiene un valor. Hay lugar para una clasificación tipológica del valor de los cursos de vida existenciales. Carlota Bühler trazó por modo magistral la tipología psicológica de los cursos de la vida humana basándose en tres criterios: los datos psicobiográficos objetivos, la tarea realizada y los datos internos que podrían denominarse 'intencionalidad del curso total de una existencia'. (Enzo Paci ha relacionado muy

justamente lo axiológico con lo intencional). Lavelle considera que la existencia nos ha sido propuesta para ser valorizada. "Al valorar, la conciencia no se eleva de la nada al ser, sino del ser dado al ser querido." El mismo autor manifiesta que la preferencia no es exclusión sino solidaridad con todas las demás formas de valor. Todo hombre, aunque tenga actitudes antivaliosas o desvaliosas, desde otro punto de vista ostenta algún valor que puede y debe ser comparado con el valor de otras personas. Lo menos que puede valer una persona es haber sido partícipe de la existencia. Por esta razón en otro trabajo (presentado al XII Congreso Internacional de Filosofía —1958— con el título *El hombre y la naturaleza)* usé los términos 'existente inmerecido' para designar este mínimo aspecto enteramente gratuito que constituye el fundamento de su valor vital. En la esfera cultural el mérito moral emanado de la libertad y de la gracia logra forjar este mundo superior de valores espirituales y permite la cristalización del 'hombre nuevo'.

No debe ya aceptarse ninguna confusión entre los términos que se refieren al valor mismo del hombre con los que manifiestan diversos aspectos de su ser o de su conducta. Mucho menos los que llegan a su realidad frente a los que hacen mención a una metáfora. Por lo que respecta al primer extremo, el término 'persona' es muy superior al de 'individuo' que todo ser humano implica y supera y es al mismo tiempo la fuente de su 'personalidad'. Todo ser humano *es* una y solamente una persona aunque *tenga* diversas personalidades. La primera no crece ni decrece (ontológicamente) a no ser axiológicamente. Las segundas están sujetas a cambio. En este cambio interviene la sociedad que sólo por metáfora jurídica es 'persona moral'. Hecha esta aclaración indispensable puede aplicarse el concepto de valor a toda persona y cabe la "jerarquía entre los tipos de personas valiosas" como dijo Scheler.

El valor genérico y el valor supremo. De las consideraciones anteriores se desprende que el valor 'in genere' no es más que un 'categórico' o 'predicable' que abraza todos los valores realizados o realizables en las cosas y en las acciones. Frente a los valores singulares y específicos, podría coronar en función de 'universal lógico' un esquema sinóptico parecido al 'Árbol de Porfirio', pero de carácter axiológico. Los valores específicos implican ese género. Géneros axiológicos y diferencias axiológicas en su calidad de predicables forjan la especie de 'valor'. En este sentido, en la estructura íntima de la especie axiológica podemos distinguir sus dos ingredientes constitutivos: el género y su diferencia específica. Otro problema será el de la indagación, por debajo de las especies axiológicas, del valor realizado (singular o individualmente), y del grado de correspondencia con el concepto que lo con-

tiene intencionalmente así como del modo adecuado de expresión en el término o en el símbolo (gramatical, artístico, matemático, etcétera).

El Valor Supremo es, en cambio, la Bondad inefable que por su misma iniciativa se manifiesta y comunica a los seres finitos (ideales, deberes, exigencias, dones, gracias, fines) y los invita a cumplir relaciones e interrelaciones valiosas de una manera proporcionada a sus capacidades y situaciones subjetivas y objetivas.

Cuando aplicamos el predicable 'valor in genere' a ese Valor Supremo no lo hacemos ni unívoca ni equívocamente, sino por analogía o proporcionalidad, es decir, mediante una proporción de proporciones respecto de los términos que componen las situaciones axiológicas que vivimos o constatamos.

Este procedimiento de valoración compara los atributos axiológicos 'finitos' con los 'infinitos' en proporción a los sujetos y al Ser Infinito. Por completo sofístico y carente de seriedad es la confusión de lo 'indefinido' del progreso humano con lo 'infinito' atribuido al Bien supremo.

La especie 'valor' y las especies de 'valor'. La primera designa lo que constituye integralmente la esencia o estructura interna del valor. Sería un concepto vertebrado en la región de las relaciones ontológicas y ónticas. Implicaría, como ya expresé, el género y la diferencia específica correspondientes. Porque no es necesario explicar que el esquema de los predicables lógicos es enteramente relativo. Pero si consideramos ahora el 'valor' como centro de referencia, las diferentes maneras de cristalizar en símbolos, la clasificación de los valores singulares mediante grupos o categorías axiológicas que forman la tabla valorativa, constituimos las 'especies' de valor, o lo que este Symposium examina más cuidadosamente: los 'valores específicos'.

Clasificación de los valores específicos. Toda clasificación debe basarse en un criterio que constituye un problema más filosófico que científico-positivo. Ya no se trata de descubrir fenómenos o inducir leyes, sino de considerar las relaciones esenciales que guardan entre sí y los rasgos privativos de un grupo determinado de objetos o de relaciones. La clasificación axiológica obedece al menos a necesidades racionales, espirituales, científicas, pedagógicas y filosóficas, como sucede en toda clasificación de objetos o disciplinas culturales.

En lo que ha transcurrido de nuestro siglo XX son dos, por lo menos, las clasificaciones de los valores que podríamos denominar "clásicas": la de Max Scheler y la de Nicolai Hartmann, en sus obras magistrales sobre *Ética*, publicadas en los años de 1913 y de 1926, respectivamente. Derivadas de actitudes fenomenológicas contrastan sus teorías por lo que se refiere al sujeto axiológico, ya que en Scheler la persona humana debe preferir los

valores de salvación a todos los demás de acuerdo con su tendencia que trasciende todo lo vital y se endereza hacia lo divino como 'buscador de Dios'. Toda 'unidad del mundo' que no efectúe un regreso esencial a un Dios personal es para Scheler una hipótesis absurda para la filosofía. "En el mismo caso se halla toda suerte de 'sustitución' de Dios personal, sea por una 'razón universal del mundo', por un 'yo trascendental', por un 'ordenador moral del universo' (Kant), por un 'ordo ordinans' (el Fichte de la primera época), por un 'sujeto lógico infinito' (Hegel), sea por algo impersonal o por el sedicente 'inconsciente sobrepersonal' etcétera, todas ellas contradicen a conexiones evidentes de esencias, susceptibles de patentización". (Scheler). Hartmann ha tenido, en cambio, el escrúpulo de la 'aseidad' (Ansichsein) de los valores, un afán de autonomía del valor y del hombre que le lleva a reducirse al "deber ser" (Sollen) ideal o actual únicamente en el hombre como único ser moral. Al personalismo (humano y divino) de Scheler se opone el impersonalismo (ateo) de Nicolai Hartmann. Estas reflexiones son suficientes para mostrar cómo el presente trabajo que sostiene una objetividad absoluta del valor, se aproxima mucho más a la solución scheleriana que encuentra en lo divino la garantía profunda de esa objetividad y en el Dios personal al Juez perfecto de toda valoración. La "aseidad" hartmanniana no quiere decir, por supuesto, una 'cosa en sí' kantiana sino solamente la "independencia del valor del hecho de que el sujeto lo reconozca o no lo reconozca como tal".

Pero este desconocimiento no puede caber evidentemente en la Sabiduría infinita. Ella funda a su vez el "deber ser" eterno o Ley Eterna que necesariamente y libremente quiere la Voluntad Divina. Por esta razón cuando el cristiano pide el advenimiento del reino de Dios (reino de los valores) ruega al mismo tiempo que se haga su Voluntad así en la tierra como en el cielo. Lejos de ser un subjetivismo relativista, la tesis que sostiene que todo valor se fundamenta en la Bondad divina y que toda valoración se mide por su distancia con la Sabiduría divina, es la única explicación filosófica que pueda asegurar la exigencia ideal y objetiva de los valores y de toda valoración.

Fenomenología de los valores específicos. En el capítulo tercero de la Segunda parte de la Ética de Nicolai Hartmann se advierte que solamente la fenomenología de los valores puede suministrar la base para trazar el cuadro de la escala axiológica. ('La gradación de los valores. a) La dificultad metodológica en el principio de gradación'). No a priori sino buscando y a tientas hemos de tratar de captar los valores dónde y como podamos. Así llega Hartmann a concluir a posteriori que la escala de valores es dimensional en diversas direcciones simultáneas. La dimensión vertical (superior e inferior) debe completarse con otras laterales o perpendiculares.

Max Scheler trazó una de las más claras escalas axiológicas: valores hedonistas, valores vitales, valores espirituales y valores sagrados o de salvación. Los valores morales no constituyen a su juicio una esfera de valores específicos porque todo valor humano reside siempre en la realización de una acción conforme a la preferencia que penetra en todos los dominios de valores específicos. (En contraste con ello, Gurvitch sostuvo que cada acto que realiza un valor específico pertenece a una esfera de acción propia de ese valor).

Para referirme ahora a una nueva tabla de valores quiero hacer alusión a una de las obras de reciente publicación (1955) producida por uno de los filósofos más profundos y originales de la época contemporánea. Es el *Tratado de los Valores* de Louis Lavelle. La muerte interrumpió este trabajo magistral (septiembre de 1951) pero afortunadamente quedaron manuscritos fragmentarios que prefiguraban su cumplimiento y que han sido reunidos con esmero y fidelidad por René Le Senne.

Clasificación de Lavelle. El criterio que lo preside es el de la participación en tres niveles jerárquicos: el que corresponde a nuestra existencia individual, el que se refiere al universo del que formamos parte y el que se relaciona con la actividad infinita de la que participa. En cada apartado deben considerarse además los aspectos objetivo y subjetivo de la participación. Así objetivamente hablando es *Económicamente* el valor introducido en las cosas, *Intelectual* en el pensamiento de las cosas y *Moral* en nuestra acción sobre las cosas. Subjetivamente hablando es *Afectivo* si interesa el sentimiento experimentado, *Estético* si envuelve en su sensibilidad lo dado y *Espiritual* si se eleva hasta el acto de donde dependen la creación íntima de sí mismo y el secreto de todas las cosas. Se trata de una *Doble escala vertical* de los valores específicos. El primer nivel me recuerda la esfera de lo que Moore ha llamado *Valores instrumentales,* (económicos y afectivos). Los otros dos niveles se mueven en un mundo personal de valores "intrínsecos": los que se contemplan 'desinteresadamente' y los que producen nuestro progreso interior. La claridad y coherencia de esta tabla valorativa salta a la vista: los valores pueden referirse a tres actitudes humanas: (1) el hombre en el mundo, (2) el hombre ante el mundo y (3) el hombre sobre el mundo. El grueso volumen segundo de la obra citada está consagrado a la descripción detallada de estos seis valores específicos.

Presentación de una tabla y escala axiológicas. Mi contribución en este Symposium consiste en una tabla que muestra una división tripartita sumamente sencilla; tres esferas a considerar:

Natura, Cultura y Eternidad

que son los tres modos como los valores se muestran con su exigencia objetiva a la existencia humana. Y en cada una de las tres esferas las relaciones axiológicas cristalizan en ese mundo objetivo que llamamos 'cosas' valiosas, 'bienes de la Cultura' o 'Ideas eternas' y que no es el hombre mismo. O cristalizan en ese otro mundo humano que es el hombre mismo y que llamamos: 'naturaleza humana' valiosa, virtudes morales e intelectuales, vida sobrenatural y sobrecultural de quien participa de la amistad divina y de su gracia santificante.

Así: los *valores naturales* cristalizan en las relaciones entre los seres y cosas de la naturaleza exterior pero resultan de calidad excelente cuando se realizan en la 'naturaleza humana'.

Los *valores culturales* son producidos por el arte y la ciencia que significan dominio del hombre sobre la natura. Cada obra cultural se vuelve un símbolo de valor. Pero resulta mejor y más valioso el dominio del hombre sobre su propia natura (Gemelli) mediante la educación de sí mismo y el cultivo de las virtudes.

Por último, los *valores sobrenaturales* o *eternos*. Las Ideas divinas o proyectos perfectos y ejemplares de cada cosa, sirven para medir la distancia que guardan las propiedades realizadas en un ser existente con la Idea de su esencia. Tanto más vale una cosa cuanto menor distancia haya entre su realización y su Idea. Esto me recuerda la íntima conexión que señaló Aristóteles entre las causas formal y final. Es el sentido de la entelequia. En cierto sentido toda causa formal de un ser apunta hacia su finalidad. Cuando comprendo su estructura esencial entiendo su función. Pero no todos los seres cumplen su vocación ni perfeccionan sus capacidades ni aprovechan su energía.

La medida de ese cumplimiento de esa misión ontológica u óntica es quizás el exponente de su valor. Pero más excelente resulta el cumplimiento de la vocación humana. Aquí es donde cabe hablar de esa tarea indefinida de progreso en el cultivo de sí mismo por encima de los valores temporales naturales y culturales.

Se trata de una vida superior en que el Paradigma no puede ser una Cosa ni una Idea por alta que sea. El fin del hombre, su Ideal no puede ser sino un Ser dotado de Inteligencia y Voluntad como el hombre pero en grado ya no indefinido sino Infinito. Ya no basta el 'cumple el deber porque es el deber', sino que hay que superarlo con lo más sagrado de una persona humana: amar con toda el alma, sobre todas las cosas y a costa de cualquier sacrificio con una fidelidad al mismo tiempo filial y fraternal. Filial respecto a ese Dios personal que es el fundamento inconmovible de la escala axiológica y Juez de toda valoración. "Sed perfectos como mi Padre

celestial." Fraternal respecto a las demás personas humanas que guardan esa misma imagen divina en su estructura y esa misma filiación en su vocación personal. Yo y ustedes y toda persona humana, hemos sido hechos a imagen y semejanza divinas. La medida de esa semejanza es quizá la de nuestro valor personal visto sub specie aeternitatis.

Subespecificaciones axiológicas. Los valores específicos tienen como común denominador no solamente el género valorativo, sino una clara diferencia específica que les otorga perfil propio y los agrupa en la tabla axiológica. Pero la tarea fenomenológica o descriptiva no se detiene en este cuadro. Desciende a valores cada vez más especiales, más ricos y más complejos en una gama indefinida de investigaciones que forman preciosos capítulos de la Axiología contemporánea. Este camino remata y se corona en la descripción fenomenológica del valor singular realizado en una cosa concreta o en una actitud personal en situación única. Es posible que el axiólogo exija llegar hasta su propia situación personal o al menos la situación social y cultural de su época. Puede ser éste el fin del Segundo Tema de las sesiones plenarias del presente Congreso: "La Crítica de nuestra época. Confrontación de los valores de la Cultura de Oriente y Occidente. La posición de América." Si la Ontología se corresponde con la Axiología, no sé cómo deberá llamarse a la correspondiente disciplina axiológica que se ponga en parangón con la Ontica existencial.

Ilustración de un valor específico: el valor estético.
Y de una subespecie axiológica suya: el valor musical.

Con el objeto de ilustrar el mundo de los valores específicos deseo terminar mi intervención en el Symposium con una descripción del valor estético y más específicamente con la pintura del valor musical como símbolo de ese valor estético pero dotado de rasgos privativos frente a los demás valores estéticos. En otro trabajo *(Filosofía de la música: la música como cultura,* 1945) puse de relieve que el *valor estético* se distingue dentro de los valores culturales porque: se desenvuelve en el orden de la fabricación de una obra concreta que ostenta una nueva forma. El artista es feliz porque (recordando a Virgilio) puede contemplar y expresar las *formas* de las cosas. Por otra parte, el 'ocio' aristotélico que yo llamo 'tiempo liberal' condiciona toda actividad estética. Con razón Landsberg considera que el ocio fue para los griegos el florecimiento de la vida correspondiente al hombre libre. La 'disponibilidad' a que se refiere Gabriel Marcel es el ambiente más adecuado para la situación creadora y contempladora del artista. Otro rasgo es la superabundancia vital. El arte, 'disciplina de Lujo' (como escribió Charles

Laló), supera al aprovechamiento de la energía vital más aún que en el juego, porque se trata de una actividad desinteresada. Se trata ahora de otra característica de lo estético: este interés superior al que aludió Kant directa e indirectamente en sus cuatro definiciones de lo bello. Otro rasgo que acompaña esta actividad es la alegría, pues la estesis o sensibilidad no es sólo sensorial sino afectiva.

Por otra parte toda obra artística es el tipo más acabado de presentación intuitiva del valor. Intuición eidética o emocional que siempre produce ese 'placer estético' (bello es 'quod visum placet') y la proyección del artista en el mundo (Einfühlung) de manera empática, especie de efusión del alma advertida ya por Platón y por Plotino. Esta empatía produce la exigencia interior de buscar símbolos: "Las cosas llegan al espíritu deseosas de volverse símbolos" decía Nietzsche. Este aspecto alcanzó su exponente teórico más acabado en la "Estética como ciencia de la expresión" de Croce. Y la obra fruto de esta expresión artística se cristaliza como producto refinado de la cultura, hijo de la creación humana, 'nieto de Dios'. Tales son en líneas generales los rasgos distintivos de esta subespecificación estética de los valores culturales. Ahora, un paso más y entramos en el ámbito más especializado aún: el del valor musical. Hay que encontrar las diferencias axiológicas de lo estético musical frente a lo estético no-musical. Describir lo musical como se me da en la intuición inmediata y sólo en la medida en que se me da. Así he anotado los siguientes rasgos: a)—un placer peculiar digno de una descripción mucho más amplia. La sensación está coligada a la emoción sin necesidad de que medie el razonamiento como necesariamente debe pasar o sucede en otras categorías estéticas (poesía literaria, escultura, arte dramático). b)—un sentido de actualidad temporal en contraste con las llamadas artes inactuales (Nietzsche). c)—necesidad de intérprete y de segunda creación o recreación. d)—presentación sucesiva de la idea musical. e)—expresión indeterminada y hasta de contornos vagos de la belleza universal. f)—capacidad de producir una afectividad plenaria del sujeto humano y asociable a otras actividades humanas incluso artísticas. g)—facilidad de penetración en el ritmo vital del sujeto, por lo que ha sido de uso terapéutico. h)—símbolo de convivencia y armonía. i)—sentido funcional y situacional (enharmónico). j)—propiedad armónica que le permite desarrollar un panorama dinámico en la simultaneidad de las marchas melódicas, expresión quizá de la compleja y dramática vida social.

Espero que estas reflexiones, lejos de interrumpir la temática del Symposium, logren acentuar el sentido de especificación indefinida de los valores como correlato de los juicios de valoración en esta tarea investigadora que nunca consideramos cumplida.

LA LEBENSWELT DE HUSSERL

JOSÉ GAOS

De las muchas cuestiones que pueden plantearse y discutirse acerca de este tema, es sin duda la decisiva la relativa a la finalidad para la que propone Husserl tal concepción y a la idoneidad de ésta para conseguir tal finalidad. Será por ello la única cuestión a que van a referirse las consideraciones siguientes.

La concepción misma será tomada tal cual se encuentra expuesta en la sección "A" de la "Tercera Parte" de la *Krisis*, exclusivamente: en razón de la conveniencia de atenerse a un texto preciso y destinado ya a la publicidad por el propio Husserl. El coloquio dará, sin duda, ocasión de referirse a los "Textos Complementarios". [1]

Las consideraciones siguientes dan por conocido el texto de Husserl por aquellos a quienes se dirigen: los participantes en el coloquio como interlocutores y como oyentes; en consecuencia, se abstienen, no sólo de exponer lo expuesto en el texto mismo, sino incluso de toda cita de éste.

El mundo de la vida corriente —como puede traducirse en español— es presentado inicialmente como un supuesto de las ciencias de que éstas no hacen su objeto tal cual él es, y como por ende necesita hacerlo la fundamentación acabada de ellas; pero acaba por presentarse meramente como el correlato de una subjetividad trascendental de la que el análisis resulta la tarea propuesta propiamente por Husserl, al fin de obtener el máximo posible de "explicación" y "comprensión" *(Erklärung, Verstehen)*. Concediendo esta finalidad, la cuestión se reduce a la de la idoneidad, como medio

[1] Presunción confirmada por los escritos enviados para el coloquio por los profesores Landgrebe, Paci y Wild, que ha tenido el autor del presente oportunidad de conocer antes de la impresión de todos.

para lograrla, del análisis de la mentada subjetividad, que es, en último término, la idoneidad de la concepción husserliana de la subjetividad trascendental para lograr la explicación o comprensión universal y radical que viene ambicionando tradicionalmente la filosofía: la concepción de la subjetividad trascendental de la que es correlato el mundo de la vida corriente, no es sino la última forma —programática aún— dada por Husserl a su idea de la filosofía fenomenológica. Todo ello hace inevitable que consideraciones como las siguientes equivalgan a una crítica de la fenomenología, de la filosofía de Husserl en conjunto.

La subjetividad trascendental es el correlato de la *epoché* trascendental, en el sentido de consistir ésta en "objetivarse" —hay que decir, pero entre comillas, para diferenciar, de acuerdo con Husserl, esta objetivación de la que practican las ciencias— la subjetividad con sus correlatos objetivos sin objetivar éstos como reales, posibles, etc., sino únicamente en cuanto objetos de ella, la subjetividad, o como meros "fenómenos" para ella; en una actividad subjetiva de objetivación distinta, pues, de la anterior, de la de los correlatos objetivos como reales, posibles, etc., o reflexiva sobre ésta, y no objetivada, a su vez, sino meramente ejecutada o ejercida — por lo que el "se" no connota una identidad rigurosa. Esta actividad es propuesta últimamente —en el texto—, no como la única insusceptible de error o la única sujeto de la certeza apodíctica de la verdad absoluta —como sería consecuente con las intenciones "fundacionales" de la fenomenología—, sino como la única explicativa o que haría comprender — si no hay más explicación o comprensión propiamente tal que la universal y radical. La explicación o comprensión estribaría en la reducción o referencia del fenómeno a la subjetividad, en la exposición de la relación entre ambos, la constitución del fenómeno por la de la subjetividad.

Mas si es así, esta relación representa una dimensión con la que se cruza la dimensión de la objetivación de los objetos de la subjetividad por ésta como reales, posibles, etc., o como meros fenómenos: la constitución de los objetos de la subjetividad por ésta no es obra del objetivar ésta, a su vez, en la *epoché;* obra de ésta sería exclusivamente la certificación apodística. Por tanto, para el fin de la explicación o comprensión bastaría el análisis y exposición de la constitución de la subjetividad y de los objetos por ella, igualmente sin la *epoché* que con ésta. La Psicología sería capaz de hacer lo mismo que la fenomenología, en punto a explicación o comprensión, si no en punto a certeza, si fenomenología y psicología no se diferenciasen por sus objetos, sino únicamente por la ejecución o la omisión de la *epoché.* En todo caso, no resulta precisamente arbitrario que después de ocuparse la *Krisis* con el tema de la *Lebenswelt,* pase a ocuparse con el de la psicología.

No deja de ocurrirse que lo acabado de decir supone una separación entre certeza y explicación o comprensión con suma probabilidad muy infundada... Tal será la separación, pero el texto parece hacerla sin parecer percatarse de aquello a que da pie ni aquello que implica.

La explicación de los objetos de la subjetividad por ésta sería la especie por excelencia del género "filosofía trascendental": exponer las condiciones de posibilidad de un existente, de lo existente — como dadas en un sujeto. Ahora bien, semejante explicación o filosofía ha dado resultados que parecen de muy diverso valor según los casos, por ejemplo:

La explicación del precepto por un acto de percepción constitutiva de él e intersubjetiva universal, de las proposiciones de la geometría por ser el espacio una forma conformante de las sensaciones en los fenómenos físicos e integrante, pues, de éstos, por ser integrante del sujeto cognoscente de éstos, parece una explicación muy propiamente tal: por hechos desconocidos antes de descubrirlos Kant — aunque éste dé por supuesto por el geómetra el mundo de la vida corriente, sin darse cuenta, él, Kant, de que lo da por supuesto, ni mucho menos explicar tal mundo.

La explicación del encontrarse curándose de los útiles y procurando por los entes de la forma de ser del ser ahí por los éxtasis de la temporalidad, parece una explicación banal, trivial — como no dejaría de advertirlo el propio autor de ella; pero en modo alguno hubiera sido tal la explicación de la ontología por el ser ahí moribundo desde su gestación histórica siendo gestándose históricamente hasta su muerte.

La explicación del percepto por un acto de percepción constitutiva de él ¿no se habrá expuesto a ser una tautología seudoexplicativa y una multiplicación innecesaria de entes, por ende meramente verbales, como la de la *virtus dormitiva?*

Estos ejemplos quizá basten para sugerir que la filosofía trascendental puede presentarse en casos como una marcha regresiva hacia elementos o condiciones banales, triviales, tautológicas, como en la filosofía de las formas, de las cualidades ocultas, a diferencia de la marcha progresiva, hacia el descubrimiento de hechos, *latissimo sensu*, desconocidos, de las ciencias y de la propia filosofía trascendental en otros casos. Lo que, sin duda, plantea el problema de cuál sería el criterio discriminativo de las dos marchas y de los dos grupos de casos de la filosofía trascendental — para aplicarlo a la explicación husserliana del fenómeno, del mundo de la vida corriente, por la subjetividad trascendental, a la fenomenología de Husserl en general. ¿Sería lo regresivo el acalambrado insistir en el *epoché?* ¿Y lo progresivo un análisis del fenómeno que lo redujese a sensaciones de la percepción y la imaginación y a emociones y mociones apercibidas por conceptos, en

que la intencionalidad se reduciría, a su vez, a esta apercepción, o en que se desvanecerían los actos intencionales a diferencia, a distinción de estos elementos? — para recomponer lo existente con sus sujetos, para cada uno de éstos, para el que es cada quien para sí.

Los fenómenos, los hechos, perfectamente reconocidos y señalados por Husserl, por lo menos desde las *Ideen*, son: los sujetos individuales empiezan espontáneamente, en general, por concebirse como miembros del mundo, de lo existente; todo sujeto individual puede en todo momento concebirse como sujeto cognoscente del mundo, de lo existente. Lo que plantea ineluctablemente el problema: cómo el mismo sujeto pueda ser miembro de su objeto. La solución husserliana sería: el sujeto no sería el mismo en cuanto se concibe como miembro de su objeto y en cuanto se concibe como sujeto de éste: en cuanto se concibe como miembro de su objeto sería un sujeto individual miembro de lo existente; en cuanto se concibe como sujeto de su objeto sería un sujeto, absolutamente único, ya no miembro de lo existente, sino *para* el que lo existente, todo, es objeto, o *del* que es todo en el sentido de constituido por él.

Pero esta solución se antoja más bien una reiteración del problema: éste estaría, en efecto, en la distinción y la relación de tales sujetos.

El problema se complica con la intercalación de la intersubjetividad trascendental entre los sujetos individuales y el sujeto trascendental único, porque marchando de aquéllos a éste, no se logra pasar del solipsisimo de éste a ninguna intersubjetividad, pero partiendo de la intersubjetividad dada en el mundo de la vida corriente, e incluso en la subjetividad trascendental para sí misma, el paso inlograble resulta innecesario. Pero de esta complicación puede prescindirse aquí, por secundaria relativamente al problema de la relación entre los sujetos individuales y el sujetos trascendental único y por no conducente, precisamente, a resolver mejor éste. [2]

Ninguna crítica de ninguna concepción es lo cabal que debe ser si no contiene o siquiera apunta una explicación genética de la concepción que la haga comprender o sugiera el comprenderla por los motivos o causas que la originaron. Pues bien, ¿y si la dualidad del realismo ingenuo y el idealismo trascendental fuese el de los términos de una antinomia, en el sentido de una dualidad de concepciones de ninguna de las cuales fuese posible predicar la verdad, predicando correlativamente de la otra la falsedad, sino

[2] Aquí debe prescindirse de la otra complicación, la historicidad del mundo de la vida corriente, y del problema que plantea, la historicidad de toda filosofía de la subjetividad trascendental explicativa de la historicidad del mundo de la vida corriente, dejando el ocuparse con ella para la discusión de la solución, por la historicidad de la subjetividad trascendental misma, propuesta por el profesor Langrebe.

que lo único posible fuese "optar", por "motivos" irracionales, por la una y no por la otra? ¿Y si Husserl hubiese optado por el idealismo trascendental, por los motivos irracionales que fuesen?...

El mundo de la vida corriente es — todo: inicialmente contiene hasta lo que como subjetividad trascendental lo objetivará finalmente, planteando el problema asunto de las últimas consideraciones anteriores. Es, pues, lo concreto — sin más: sin posibilidad de más. Pero en cuanto "*el* fenómeno" para la subjetividad trascendental, es parte, no *de* ésta, no "*reell*" de ella, mas *sí con ella*, de un todo integrado por ambos, lo que es ingrediente del mismo problema, que toma así el cariz de problema de visiones de un mismo todo bajo dos puntos de vista partes del todo mismo... Ahora bien, este todo resulta parcial en otro sentido o dimensión: es un todo abstracto de lo concreto del mundo de la vida — abstracto, como el objeto de la ciencia, aunque no sea éste mismo, por ser el todo de las *esencias típicas* analizables en la esencia de la subjetividad trascendental, con los correlatos del fenómeno del mundo de la vida corriente. Este objeto de la ciencia fenomenológica es, pues, el mismo de la psicología de los fenómenos psíquicos generales superada por la concreta individualizante —por mucho que el programa de la fenomenología— que no lo ha realizado sino muy parcialmente fuese más completo y perfecto, y por mucho que se diferenciase metodológicamente y filosóficamente. La fenomenología sería, en suma, ciencia por ser aquello por lo que las ciencias son ciencia según Husserl: abstracta, general — y objetiva.[3]

Y no podría dejar de ser tal, si la reducción fenomenológica *stricto sensu* acarrearse de suyo la reducción eidética, si objetivase la subjetividad trascendental misma, objetivando sus correlatos objetivos como meros fenómenos para ella, requiriese un abstraer *de* los vínculos individuantes con lo concreto, que daría por resultado un abstraerse *en* lo general, lo eidético de lo concreto, o si "fenómeno" en este sentido husserliano no pudiese ser, por fuerza de la naturaleza de las cosas, sino "esencia", *eidos*. Mas ¿y si la única forma de objetivar lo individual, lo concreto mismo, fuese la forma concreta, individual, la única rigurosamente tal, de la — autobiografía, o por lo menos del hablar en primera persona, individuando así el lenguaje?, — optando, seguramente, por el término realista ingenuo de la mentada antinomia.

En conclusión, en la propuesta husserliana de una fenomenología trascendental como ciencia *sui generis* del mundo de la vida corriente, que con-

[3] El problema de lo eidético-tipológico de la ciencia del mundo de la vida corriente en cuanto mundo histórico, debe dejarse también para la discusión del escrito del profesor Landgrebe.

sistiría en explicar este mundo, como fenómeno de la subjetividad trascendental, en último término única, por esta subjetividad, habría que discernir.

La explicación del mundo por la subjetividad, entendida en el sentido del análisis progresivo antes indicado, puede ser la tarea de una filosofía puramente fenomenológica, ametafísica — abstracta, general, eidética.

El llevar al cabo tal análisis en actividad de *epoché* o no, sería indiferente al fin explicativo del análisis — aunque pudiera no serlo al de la certeza apodíctica de la verdad absoluta del mismo.

La distinción entre fenomenología y psicología *del mismo objeto* se reduciría a la objetivación de éste en o sin la *epoché*.

VALIDEZ FORMAL Y VALIDEZ MATERIAL EN SENTIDO JURÍDICO-POSITIVO, Y VALIDEZ OBJETIVA O INTRÍNSECA EN SENTIDO AXIOLÓGICO

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

1. A diferencia de los juicios enunciativos,[1] las normas del derecho no están referidas al orden de la realidad, ni, por consiguiente, a la conducta *efectiva*, presente o pretérita, de sus destinatarios, sino a la que los particulares *deben* o *pueden lícitamente asumir*. En cuanto *atributivas* de *derechos* o *impositivas* de *obligaciones* no regulan —para expresar la misma idea con otras palabras— la conducta *ya realizada*, sino la *posible* o *futura* de los facultados u obligados. No ignoramos que algunas veces —como en el caso de los preceptos sancionadores— enlazan consecuencias jurídicas a comportamientos pretéritos; pero, en tal hipótesis, éstos no son los que la *disposición normativa*[2] permite o prohibe; simplemente fungen —de acuerdo con el *supuesto legal*[3]— como condicionantes de aquellas consecuencias.

Precisamente en cuanto no encierra un sentido *descriptivo*, sino en parte *prescriptivo* y *atributivo* en parte, la *regulación jurídica*[4] refiérese al orden del comportamiento *posible* y, por tanto, las normas que la integran —a diferencia de los enunciados que la lógica clásica estudia— no pueden ser ni *verdaderas* ni *falsas*.

Frente al otorgamiento de un derecho correlativo de un deber o la imposición de un deber correlativo de un derecho carece de sentido inquirir:

---

[1] Cfr. E. García Máynez, *Lógica del Juicio Jurídico*, Publicaciones de *Dianoia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, Cap. I.

[2] Disposición es la parte de la norma genética que indica qué deberes o derechos están condicionados por la realización del supuesto jurídico.

[3] Llamo supuesto jurídico a la hipótesis cuya realización condiciona el nacimiento de las consecuencias de derecho.

[4] Cfr. E. García Máynez, *Lógica del Juicio Jurídico*, Cap. II.

¿es *verdad* que el sujeto X puede hacer lo que se le permite y el sujeto Y está obligado a lo que se le ordena?... La cuestión es otra, y sólo queda correctamente planteada de este modo: *¿Justifícase,* en el caso, la imposición del deber y el otorgamiento del derecho? O, expresado en otro giro: ¿tienen o no *validez* la norma que obliga y la norma que faculta?... [5]

2. Así como los juicios enunciativos encierran la pretensión de ser verdaderos, las normas jurídicas y, en general, las de conducta, en todo caso pretenden ser *válidas.* La *pretensión de verdad* [6] es a los enunciados lo que *la de validez* a los *juicios normativos.* Pero así como la primera no siempre implica la *verdad* de las proposiciones que la ostentan, la segunda tampoco prueba que las normas en todo caso valgan.

¿Por qué podemos poner en tela de duda la corrección de los enunciados y la validez de las reglas de comportamiento?... ¿A qué se debe que exijamos que aquélla se *pruebe* y ésta se *justifique?*...

La respuesta está en dos formulaciones básicas del principio de razón suficiente: una relativa a los juicios sobre el ser, otra relativa a las normas de conducta.

De acuerdo con la primera formulación, *todo juicio enunciativo, para ser verdadero, ha menester de un fundamento suficiente de verdad;* de acuerdo con la segunda, *toda norma, para ser válida, necesita un fundamento suficiente de validez.*

3. La lógica apofántica hace derivar la verdad de los enunciados de una razón, mas no dice cómo podemos saber, en cada caso, si la que se aduce tiene o no el atributo de la suficiencia. Este problema no es ya lógico, sino epistemológico, y para resolverlo es indispensable echar mano de un *criterio de verdad.* La lógica jurídica, por su parte, enseña que una norma de derecho, para ser válida, ha menester de un fundamento bastante, mas no indica si el que se invoca tiene o no tal carácter. Para esclarecer este punto hay que servirse de un *criterio de validez.*

Decir que un precepto jurídico es válido equivale a declarar, según la tesis de Kelsen, que pertenece a determinado orden positivo. [7] Si estamos en condiciones de referirlo, directa o indirectamente, a la norma básica de éste, sostendremos que encuentra en dicha norma la razón de su obligatoriedad y, por tanto, que es *parte* del mismo ordenamiento.

---

[5] Cfr. E. García Máynez, *Lógica del Juicio Jurídico,* Cap. III.

[6] E. García Máynez, *Lógica del Juicio Jurídico,* Cap. III, sección 1.

[7] Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado,* trad. de E. García Máynez, 2a. ed. Imprenta Universitaria, México, 1958, Primera Parte, X, A).

La afirmación de que un precepto se funda en la norma básica permite dos interpretaciones diferentes.

De acuerdo con la más común, su sentido es que el precepto cuya validez se discute ha sido creado en la forma establecida por las disposiciones que estructuran los procesos conocidos con el nombre de *fuentes formales* (legislación, costumbre, jurisprudencia). En nuestro derecho, por ejemplo, una ley federal obliga si en su elaboración se ha dado cumplimiento a todos los requisitos que, según los artículos 71 y 72 de la Constitución de la República, determinan la *regularidad* de tal proceso.

Cuando examinamos tales requisitos, al punto nos percatamos de que su naturaleza es puramente formal, en el sentido de que, lejos de referirse a la *materia* o *contenido* de las leyes federales, atañen al modo y manera en que los correspondientes proyectos deben ser presentados, discutidos y, en su caso, aprobados.

La otra interpretación del principio de que una norma sólo es válida cuando se basa, directa o indirectamente, en la ley fundamental, consiste en decir que tal atributo no sólo depende de la *regularidad* del proceso de creación, sino, además, de que el *contenido* de la regla no se oponga al de otras de mayor jerarquía y, en último término, al de la norma básica. De acuerdo con esta tesis, el hecho de que al elaborarse una ley se cumplan todos los trámites del proceso legislativo es condición *necesaria*, pero no *suficiente*, de validez. Para que en el caso pueda hablarse de suficiencia es indispensable que el contenido del precepto concuerde con el de otros de rango más alto, que en ocasiones son, amén de los constitucionales, todos los que forman parte de un orden parcial más amplio y de jerarquía superior. El art. 133 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos brinda un ejemplo excelente. Tal artículo dispone que cuando un juez local descubre que una ley de su Estado es contradictoria de otra federal, está obligado a aplicar la última, y debe abstenerse de dar aplicación a la de rango más bajo. Aun cuando ésta haya sido creada en la forma estatuida, tal circunstancia no puede interpretarse como condición suficiente de validez. El fundamento sólo es bastante si el contenido de la ley creada de acuerdo con los requisitos de forma señalados por la Constitución local, no se opone al de ningún precepto del orden supremo que integran la Constitución y demás leyes federales.

En la medida en que la prueba del segundo requisito exige el examen del contenido de la norma, a la luz de disposiciones de mayor altura, cabe hablar de validez jurídica tanto en sentido *formal* cuanto en sentido *material*. Pero como en ninguno de los dos casos se trata de la bondad o justicia *intrínsecas* del precepto, a fin de cuentas resulta que la validez de los positivos

obedece a condiciones de orden *extrínseco,* ya que, incluso cuando hay que atender al *elemento material* de esos preceptos para determinar si son válidos, lo que se analiza no es *justicia objetiva,* sino su compatibilidad o concordancia con otros del mismo orden.

4. Tanto el criterio de *regularidad como el de compatibilidad* de una disposición con otras de mayor altura y, en última instancia, con la norma básica, relativos, uno y otro, al fundamento extrínseco de validez, en sentido jurídico-positivo, del precepto, presuponen, lógicamente, la *existencia* y *efectividad* del sistema que hace residir en esa suprema norma la razón de su fuerza obligatoria. Tales criterios conciernen al fundamento de *normas aisladas,* y el atributo en cuestión se reduce a la posibilidad de concebirlas como *elementos* de un orden que ya existe, de acuerdo con las disposiciones relativas a dichos criterios. Cuando se plantea el problema de la virtud normativa de una ley, en conexión con la fundamental de un ordenamiento, no sólo se reconoce la *existencia;* se *presupone* también la *validez* de éste, concebido como un todo. El punto de que se parte al plantear la cuestión es, por un lado, el *factum* de la *positividad* del orden que brinda el (o los) cánones de validez y, por otro, el *tácito reconocimiento* de que dicho orden, juzgado en conjunto, es válido. El problema de la validez jurídico-positiva de un solo precepto no debe, por tanto, confundirse con el que se refiere a *todo un sistema de derecho.*

Si, en relación con el segundo tema, declaramos, siguiendo a Kelsen, que la obligatoriedad de un sistema jurídico no puede hacerse derivar de un *hecho,* y encuentra siempre su fundamento en una *norma,* tendremos que admitir, a la vez, que un orden regulador de la conducta (considerado por sus creadores como válido) sólo puede aspirar a que se le reconozca tal carácter si existe un principio cuya aplicación *justifique* ese reconocimiento. Por ello asevera Kelsen que la eficacia de cada orden es *conditio sine qua non,* mas no *conditio per quam* de la validez de los preceptos que lo forman. [8]

Ya sea que para concebir un conjunto de reglas de conducta como sistema positivo se recurra a la *norma fundamental hipotética* de que habla el jefe de la Escuela Vienesa, o que se trate de fundar su obligatoriedad en consideraciones de carácter axiológico, el mero *factum* de la positividad no basta para que podamos atribuir naturaleza jurídica; requiérese, además, que derivemos su validez de la aplicación de un criterio adecuado, bien de índole *formal,* bien de carácter *material.*

5. Tanto en el caso de normas aisladas como en el de todo un sistema de derecho, la justificación de aquéllas o de éste puede hacerse depender

[8] Kelsen, *opus cit.,* Primera Parte, X C), e), pp. 139 y ss.

de la *bondad o justicia intrínsecas* de lo que ordenan. Surge así, frente al criterio ya examinado, otro que en vez de tomar en cuenta la forma de creación de los preceptos, o su compatibilidad con normas de mayor jerarquía, considera sólo la *validez objetiva* de los mismos. En cuanto la primera de las dos pautas no atañe al *contenido*, sino a la *forma* en que dichos preceptos han sido creados, o a su relación con otros del sistema, el empleo de la segunda puede llevar a la afirmación de que lo que vale *extrínseca* o *formalmente* como derecho carece sin embargo, de validez intrínseca. Reconocer que una ley existe como parte de un orden jurídico y negar al propio tiempo su justificación sólo es posible cuando aquélla es sucesivamente examinada a la luz de los dos módulos, el de validez formal y material en sentido positivo y el de validez intrínseca en sentido axiológico. Igualmente es posible admitir la *existencia* de un *orden* que pretende valer como derecho y tiene eficacia, y poner en tela de juicio su justicia.

Cuando el manejo de las dos pautas conduce a resultados contrapuestos, queda planteado el problema de sus relaciones y, por ende, el de su posible compatibilidad y jerarquía.

Si limitamos primeramente la cuestión al caso de un solo precepto, resulta obvio que, *desde el punto de vista de los creadores y aplicadores del orden a que el precepto pertenece*, el *único* criterio de validez aplicable es el que brinda la norma básica. Aceptar, *desde el mismo punto de vista*, una dualidad —o pluralidad— de criterios, no sólo equivaldría a desconocer la norma suprema; abriría la puerta a toda suerte de contradicciones. Como para los creadores y aplicadores de un ordenamiento sólo son jurídicas las normas que hallan en la ley fundamental la razón última de su fuerza obligatoria, la validez de tales normas nunca podrá hacerse depender de otros fundamentos. Lo que para el poder público es condición *suficiente* de validez —en cuanto se ajusta a la pauta que ofrece la norma básica, no puede, al propio tiempo, declararse *insuficiente* a la luz de una pauta distinta. El correcto empleo del principio de razón exige no sólo la *existencia* de un *criterio de validez;* reclama, también, la *unicidad* de éste.

Cuando lo que se examina no es la virtud normativa de disposiciones individuales, sino la de todo un ordenamiento, al punto se advierte que sus creadores y aplicadores jamás subordinan ese atributo al parecer de los obligados sobre la bondad o justicia del sistema. Someterse en este punto a la opinión de los súbditos supondría no sólo negar su propia autoridad; sería, igualmente, desconocer la validez de las normas vigentes. Lo que, en un plano filosófico, se aduce para justificar tal postura, es la carencia de criterios de valoración universalmente reconocidos. Si ni la ciencia ni la filosofía jurídica —decía Radbruch en 1932— son capaces de enseñarnos

qué es justo y qué es injusto, la voluntad y el poder son los llamados a decidir qué ha de valer como derecho.[9] Como no existen pautas inequívocas para juzgar sobre la justicia de las normas que están en vigor en determinado lugar y cierta época, y es, en cambio, indispensable que exista una regulación jurídica eficaz del comportamiento humano, la única manera de crearla es establecer una instancia que "*autoritariamente* decida acerca de los criterios que deben tener validez en el actuar social"...[10] Esto no significa que los creadores del orden y los encargados de mantenerlo no pretendan que las normas de aquél no sean justas: la pretensión de justicia existe en todo caso, y lo único que los órganos del Estado no pueden admitir es que la índole obligatoria de esas normas se haga depender de pautas distintas del *criterio oficial*. Para los órganos estatales no hay más derecho que el creado o reconocido por ellos, de acuerdo con las directrices de la norma básica. No pueden, pues, conceder validez jurídica al formulado o reconocido en otra forma. Si en un procedimiento judicial, por ejemplo, una de las partes pretende fundar su demanda en un principio de justicia opuesto a leyes positivas, el juez debe atenerse a éstas, y negar beligerancia a dicho principio. *Por la lógica interna de su propia posición* está, pues, obligado a aplicar una sola pauta de validez: la que el poder público adopta. *Auctoritas, non veritas, facit legem.*

6. Igualmente tajante es la actitud del iusnaturalista ante los mandatos de los detentadores del poder. Si los gobernantes pretenden que sus prescripciones sean fielmente obedecidas, tal pretensión no puede fundarse en el hecho de que estén en condiciones de imponer coactivamente la observancia. Cuando una regla de conducta aparece envuelta en el ropaje verbal de las normas, no debemos interpretarla como *expresión de la voluntad* de

---

[9] G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Fünfte Auflage, K. F. Kochler Verlag, Stuttgar, 1956, I, § 10, p. 179: 'Die Ordnung des Zusammenlebens kann den Rechtsanschauungen der zusammenlebenden Einzelnen nicht überlassen bleiben, da diese verschiedenen Menchen möglicherweise entgegengesetzte Weisungen erteilen, muss vielmehr durch eine überindividuelle eindeutig geregelt werden. Da aber nach relativistischer Ansicht Vernunft und Wissenschaft diese Aufgabe zu erfüllen ausserstande sind, so muss der Wille und die Macht sie übernehmen. Vermag niemand festzustellen, was gerecht ist, so muss jemand festzetzen, was rechtens sein soll, und soll das gesetzte Recht der Aufgabe genügen, den Widerstreit entgegengesetzter Rechtsanschauungen durch einen autoritativen Machtspruch zu beenden, so muss die Setzung des Rechts einem Willen zustehen, dem auch eine Durchsetzung gegenüber jeder widerstrebenden Rechtsanschauung möglich ist".

[10] Hans Welzel, *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, trad. Ernesto Garzón Valdés, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (R. A.), 1962, p. 27.

quien la ha formulado; en cuanto impone *deberes* o confiere *facultades* su sentido sólo puede ser éste: enlazar, a los casos que su hipótesis prevé, determinadas consecuencias que representan la *justa regulación* de tales casos. Lo jurídicamente prescrito no se confunde con lo que el legislador o los sometidos a la ley *quieren* que sea; jurídicamente *debe ser* lo que jurídicamente *vale,* independientemente de que alguien lo disponga así u ordene otra cosa. Algo semejante ha de proclamarse de los derechos subjetivos: cuando, en tales o cuales circunstancias, la justicia exige que un derecho se me *reconozca,* el legislador *debe* reconocérmelo, lo cual supone que el precepto atributivo no *crea* tal facultad, ni debe interpretarse como concesión graciosa del poder público.

El criterio que en este caso se aplica no contempla la *forma de creación* de cada precepto ni su *compatibilidad* o *incompatibilidad* con la norma básica; se refiere, exclusivamente, *a la bondad o justicia intrínsecas* de lo prescrito. Para juzgar de estas virtudes no hace falta inquirir qué relación existe entre la disposición que se estudia y otras de determinado ordenamiento; basta con preguntar si podrá o no interpretarse como realizadora de valores jurídicos.

Igual criterio puede ser aplicado al examen de todo un sistema de derecho. Cuando se procede así, la fuerza obligatoria de éste no aparece condicionada por su *existencia* o *positividad;* lo único que viene en cuestión es *su valor objetivo.* Pero como el uso de la pauta axiológica desemboca a veces en el aserto de que las prescripciones de determinado derecho, lejos de realizar valores, fomentan el despotismo y la injusticia, ineludiblemente surge el problema de la relación entre los dos módulos, y no puede dejar de preguntarse cuál debe, en caso de conflicto, prevalecer.

Lo que, al menos *en su aspecto crítico,* tienen en común las doctrinas iusnaturalistas de corte revolucionario, es la pretensión de que por encima del orden positivo existe otro natural, *intrínsecamente valioso,* cuyas normas deben privar sobre las del primero. Aun cuando se acepte, como ocurre en buen número de teorías, la coexistencia de ambos órdenes, la justificación del positivo resulta condicionada por su conformidad con el *ius naturae.* El que entre en conflicto con este último no es, por ende, verdadero derecho, y carece de fuerza obligatoria.

Las únicas posiciones lógicamente aceptables ante el problema de los nexos entre 'orden natural' y 'orden positivo' son las de índole monista: ya el *monismo del ius naturæ,* ya el *monismo positivista.* De acuerdo con aquél, no hay más derecho que el natural; de acuerdo con éste, el único auténtico es el positivo. Al hablar, en el caso, de corrección lógica, lo que deseamos decir es esto: si para establecer la validez de un orden cualquiera

hay que valerse de un solo criterio, desde el ángulo visual de la lógica no puede ser correcto aceptar la coexistencia de órdenes cuyas prescripciones encuentren en normas diferentes la última razón de su fuerza vinculante. La teoría dualista *(Physis-Nomos-Lehre,* como dicen los alemanes) afirma tal coexistencia, y sus partidarios parecen ignorar que las pautas de validez aplicables en cada caso son muy distintas, lo que explica que los preceptos de ambos derechos a menudo se contrapongan.

Cuando el positivista niega validez a los del *ius naturae,* o el iusnaturalista desconoce el carácter jurídico de los positivos que se oponen a los del otro orden, la actitud que asumen es impecable, puesto que estriba en considerar que sólo son jurídicas las disposiciones que encuentran la razón de su obligatoriedad en la norma básica que cada uno de ellos reconoce. Si se acepta una dualidad de pautas supremas las contradicciones son inevitables; nada tiene, pues, de extraño que los que se dicen defensores del dualismo se vean obligados a sostener, cuando los derechos positivo y natural entran en conflicto, que las normas contradictorias no pueden ser válidas ambas.

Las doctrinas iusnaturalistas no siempre ostentan —como las de Calicles o Sófocles (en *Antígona),* un cariz revolucionario; su propósito es, muchas veces, justificar los ordenamientos vigentes. Cuando la finalidad perseguida es ésta, la validez de aquéllos se hace consistir en su conformidad o concordancia con los principios del *ius naturae.* En vez de contraponer los primeros al segundo, lo que se busca es una relación entre ambos. El natural perfílase entonces como el modelo o paradigma de los ordenamientos históricos, y el valor de los últimos crece o decrece en la medida en que copien su arquetipo. Dentro de las concepciones de corte platónico, el derecho natural exhibe todos los atributos de la Idea, y el positivo resulta simple trasunto suyo. Aquél es un orden ideal, inmutable, perfecto, eterno; éste, un orden real, mudable, defectuoso y perecedero. Uno existe y vale *en sí y por sí;* el otro es derecho en el grado y medida en que *participe* de la Idea o la Idea se halle presente en él. Lo más plausible en las doctrinas de este linaje es el pensamiento de que lo que da sentido al orden positivo es su tendencia a la realización de ciertas exigencias ideales que trascienden su propia idealidad, para convertirse en fuerzas modeladoras de lo existente.

Dentro de la concepción aristotélica, por ejemplo, el derecho natural representa, frente al positivo, el fin a cuyo logro debe éste aspirar. Pero como de acuerdo con la metafísica de Aristóteles "lo general sólo puede actuar y existir en lo individual, el derecho positivo, como *accidens,* da 'existencia'

a la substancia jurídica". [11] Del mismo modo que el fuego quema en cualquier sitio, "lo mismo en la Hélade que en Persia", [12] el derecho universal debe siempre manifestarse en la ley escrita. Y ésta, por su lado, en todo caso ha de tender a la realización del orden natural.

7. Los pensadores iusnaturalistas establecen una conexión muy estrecha —a la que dan carácter necesario— entre la *validez* que atribuyen a los contenidos del *ius naturae* y la *fuente* de las normas de este último. En la enseñanza de Calicles, por ejemplo, si el orden natural es el que encarna la justicia y *objetivamente* vale, ello se debe a que no tiene su origen en las decisiones que los ciudadanos adoptan en la asamblea legislativa, sino en los dictados de la naturaleza. La naturalidad o espontaneidad de esos dictados garantiza su carácter *inmutable*, y determina la *superioridad* que axiológicamente se les reconoce frente a la mudable ley humana. Revélase así la intención de atribuir a ese orden de superior rango un fundamento inconmovible, para asegurar a sus prescripciones una procedencia que escape a toda sospecha de arbitrariedad. Como los preceptos del derecho positivo son creación del hombre, el peligro de que se conviertan en instrumentos de opresión y de injusticia depende de la libre —y a veces viciada— voluntad de sus autores. Este no puede ser el 'verdadero' hontanar del derecho. Hay, por eso, que buscar el 'origen' en otra parte, ya en la sabia naturaleza, ya en los valores eternos, ya en la razón o el albedrío de un ser omnisciente y perfecto. La voz 'naturaleza', aplicada a la fuente del orden que ha de fungir como dechado de los sistemas positivos, recibe, en la milenaria historia del iusnaturalismo, las interpretaciones más divergentes. Todas, empero, inspíranse en el propósito de negar que lo que estatuyan los legisladores terrenos sea derecho simplemente porque procede de su voluntad o puede ser objeto de imposición coactiva. Ello revela una radical diferencia entre las actitudes de los paladines del iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Más de una vez se ha subrayado la semejanza de la que adopta el jurista oficial y la que el teólogo asume. Ambos, *por la lógica interna de su propia posición*, proceden siempre en forma *dogmática*. Uno funda sus enseñanzas en verdades reveladas; el otro hace descansar sus doctrinas y exégesis en los 'dogmas' que recibe de los oráculos legislativo y judicial. Quien enfoca filosóficamente el problema de la validez tiene, en cambio, que asumir una actitud *crítica;* por ello exige que los mandatos de los detentadores del poder exhiban,

[11] J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien, Verlag von Julius Springer, 1932, p. 43.

[12] *Etica Nicomaquea*, V, p. 1134 b 25.

ante el foro de la conciencia estimativa, títulos capaces de justificar su valor intrínseco.

Aun cuando la suprema aspiración del filósofo de la justicia sea descubrir el *fundamento objetivo* del derecho, para rodearlo de un halo de universalidad y permanencia, tal aspiración resulta contrariada por la diversidad —y, a veces, el agudo contraste— de las teorías sobre tal fundamento. Este 'talón de Aquiles' lo utilizan los campeones del positivismo para formular uno de los argumentos más fuertes en apoyo de su propia postura. Mientras sus opositores, discuten, sin ponerse de acuerdo, cuál es la 'naturaleza' en que tiene su asiento el 'verdadero' derecho, los detentadores del poder formulan los preceptos rectores de la convivencia humana y crean, para asegurar su eficacia, el monopolio de la coacción. De este modo, el valor del orden que no hace ni puede hacer depender su fuerza obligatoria de las opiniones de los súbditos y tiene tras de sí una organización que garantiza la aplicación de sus preceptos, es postulado como el más alto, con detrimento de un ideal de justicia que todos persiguen y nadie logra definir en forma inequívoca. [13] El punto débil de la tesis que ve en este enlace de la autoridad y el poder el fundamento del orden jurídico es una interpretación incorrecta del concepto de seguridad. Lo que los partidarios del positivismo olvidan es que la única seguridad auténtica, capaz de crear una paz genuina, real y no aparente, es la fincada en la justicia. Cuando los excesos del ordenamiento cuya vida descansa sólo en la fuerza del tirano rebasan cierta linde, la seguridad desaparece, la resistencia se organiza, y el orden fundado en el temor es finalmente destruido por el embate de la revolución. [14]

8. Si la última razón de validez de cualquier sistema excluye la posibilidad de que se admita, relativamente a él, una dualidad de fundamentos, *a fortiori* habrá que llegar a la conclusión de que, para los órganos del poder público, el llamado 'derecho natural' no es tal derecho. Y a la inversa: desde el ángulo en que, por la lógica internal de su propia posición, han de colocarse los partidarios del *ius naturae*, el orden positivo injusto no es derecho genuino, sino simple 'fenómeno de poder'. [15] Es cierto que la bondad de un ordenamiento puede hacerse derivar de su mayor o menor contenido de justicia; pero, en este caso, el criterio de validez que se utiliza no es el oficial. La prueba cstá en que tan pronto como ese ordenamiento deja de realizar los valores en que se cifra su propio paradigma, su justifi-

[13] Cfr. Welzel, *opus cit., Derecho natural y Positivismo Jurídico*, pp. 11-45.

[14] Cfr. E. García Máynez, *La definición del derecho*, Cap. VII, v).

[15] Cfr. R. Laun, *Derecho y moral*, Trad. de J. J. Bremer, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

cación —y su índole jurídica— tienen que ser negadas de acuerdo con el mismo canon.

Por razones análogas, cuando se declara que el único derecho auténtico es el que 'efectivamente' rige la vida de una comunidad en cierto momento de su historia, la aplicación de este 'principio de efectividad' puede igualmente desembocar en la conclusión de que los preceptos que el jurista dogmático o el filósofo iusnaturalista consideran como válidos, desde sus correspondientes miradores, tampoco son derecho, *si carecen de eficacia.*

Que las definiciones universales de lo jurídico elaboradas por juristas y filósofos sean tantas y a veces discrepen de manera tan honda, obedece, en mi sentir, a que sus autores aplican principios de validez que —por la exigencia lógica de unidad tantas veces señalada— necesariamente conducen a la negación de que, *lo que a la luz de otras pautas es 'derecho', realmente lo sea, si no concuerda con el criterio que en cada caso se adopta*

Si bien los de *validez intrínseca, validez formal y eficacia* no se implican recíprocamente, y pueden por ello entrar en pugna, tampoco se excluyen entre sí, por lo que cabe sostener que los atributos que designan concurren a veces en una regla de conducta, e incluso en todo un orden jurídico. Por eso hemos escrito en otro trabajo [16] que un precepto legal, debidamente promulgado, puede ser, a un tiempo, eficaz y justo. Los tres atributos coinciden entonces en ese precepto, como pueden coincidir en la mayor parte de los integrantes de un sistema. La concurrencia de aquellas notas en todo un ordenamiento constituye el caso *límite* o *ideal* de realización de la justicia en una sociedad jurídicamente organizada. Un orden cuyas prescripciones realizasen plenamente los valores jurídicos, no sólo en la etapa de formulación, sino en los estadios finales de la aplicación y el cumplimiento, sería un orden perfecto, y merecería sin duda el nombre de derecho desde cualquiera de los tres puntos de vista. En este caso límite, las diversas perspectivas se referirían *a un mismo objeto,* por lo que habría que considerarlas como *facetas distintas de una sola realidad.* El filósofo juzgaría tal realidad a la luz de la idea de *justicia;* el sociólogo vería en ella una organización *eficaz* de la convivencia humana, y el jurista dogmático tendría que interpretarla como *sistema de normas referibles a la ley fundamental de un Estado concreto.*

Si el sentido de todo derecho es realizar, en cierto momento y relativamente a las peculiares circunstancias de una agrupación humana, tales o cuales valores, no hay duda de que tanto la justicia como la eficacia de ese orden estarán condicionadas por el grado en que dichos valores efectivamen-

[16] Cfr. *La definición del derecho,* 2a. ed., Universidad de Veracruz, Xalapa, 1960, Cap. IX.

te determinan el contenido de sus normas. Tal referencia axiológica no es sólo producto de una afirmación doctrinal; más bien está implícita en el carácter normativo del sistema. Sostener que el contenido de una norma es indiferente, equivale a declarar que puede, a un tiempo, *ser y no ser norma*, lo que resulta contradictorio. Que en épocas aciagas de la historia los detentadores del poder presten a exigencias inicuas una apariencia normativa, es, por desgracia, posible, pero no puede transformar la apariencia en realidad. Ello explica que quienes no logran substraerse a tales exigencias se sientan sometidos a la fuerza, jamás al derecho. La función del iusnaturalismo consiste en hacer posible una actitud crítica frente a los ordenamientos que han dejado de ser fieles a su *idea*. La conexión de sentido entre ésta y el orden que se presenta como realizador suyo no puede, pues, ser *destruida* por el legislador. Sólo puede ser malévola —y transitoriamente— ignorada. "El derecho —dice Welzel— no es sólo poder coactivo; es, también, valor obligante".[17] Y si obliga al hombre, sólo puede obligarlo en tanto persona. Pero entonces tiene que reconocerlo como tal. En este *implícito reconocimiento* del sujeto de la regulación como *persona* reside —para el propio Welzel— "la diferencia decisiva entre el derecho y el simple poder", no en una característica formal "como es la *regularidad*".[18]

9. El conflicto a que puede conducir la aplicación de los criterios oficial e intrínseco de validez condiciona lo que en otra parte hemos llamado el *desarrollo dialéctico de la idea jurídica*.[19] El primer momento de este desarrollo es la *afirmación* de que los ideales jurídicos deben ser realizados por una ordenación eficaz de la conducta, lo que necesariamente excluye que quienes se hacen responsables de tal tarea y ponen a su servicio los aparatos coercitivos, hagan depender del parecer de los particulares la fuerza obligatoria del sistema. Al decir que la pauta oficial es la única que puede utilizarse para establecer qué *vale como derecho*, al propio tiempo se *niega* que el criterio axiológico eventualmente invocado por los destinatarios del orden jurídico pueda privar sobre la otra pauta.

Pero como, pese a ello, la conciencia estimativa de quienes se encuentran sujetos al orden les impide renunciar a su facultad de libre examen, el ejercicio de esta facultad desemboca a veces en la negación de que el derecho vigente corresponda a los ideales para el logro de los cuales fue instituido. Surge así, como primera manifestación de la antítesis, dentro del mismo proceso dialéctico, la *crítica* de las instituciones y las leyes. La negación del

[17] Welzel, obra y traducción citadas, p. 62.

[18] Welzel, obra y traducción citadas, p. 64.

[19] Cfr. *La definición del derecho*, Cap. IX, c).

valor intrínseco de éstas y, en general, de las normas que determinan su estructura, implica, a su vez, la *afirmación* del criterio de validez en que aquella negación descansa. El *sentido* de todo intento de reforma deriva, precisamente, del deseo de que, una vez modificado el elemento material de ciertos preceptos, se restablezca el acuerdo entre los criterios extrínseco e intrínseco de validez, dentro de una organización positiva. Pero cuando la injusticia rebasa ciertas fronteras y los intentos de transformación pacífica fracasan, el desconocimiento de la obligatoriedad del orden despótico puede manifestarse no sólo en el terreno de la censura verbal o escrita, sino en el de la acción violenta.

Las organizaciones de resistencia, primero, y el estallido revolucionario, después, son las formas extremas de *negación* del *valor intrínseco* del orden que está en condiciones de seguir imponiéndose con el apoyo de la fuerza, pero ha dejado de ser fiel a la idea del derecho. Y la *síntesis* se logra cuando la revolución triunfante sustituye el régimen caduco por otro que satisface los anhelos de justicia de las fuerzas renovadoras y restaura la armonía entre las pautas positiva y ultrapositiva de valoración. Pero entonces, por la lógica interna de su nueva postura, el poder revolucionario convertido en autoridad política, adalid del iusnaturalismo y de la justicia absoluta, se ve obligado a transformarse en guardián de las instituciones, y acaba por sostener, con pretensiones de exclusividad, los criterios oficiales de validez jurídica. De este modo, una vez más, el proceso dialéctico recomienza.

EL ORDEN COSMOLÓGICO, NORMATIVO. CONVENCIONAL Y LA TEORÍA DEL COMPORTAMIENTO TELEOLÓGICAMENTE REGULADO

(Síntesis)

DR. FRANCISCO GONZÁLEZ DÍAZ LOMBARDO.

I. *El Orden Cosmológico y la Regla Técnica*

1. Para determinar el concepto de *Norma*, es preciso estudiar y distinguir el *Orden Cosmológico* y las *Reglas Técnicas*, para de esta manera hacer posteriormente el análisis en particular de la *Norma* diferenciando las diversas clases de *necesidad* y el *concepto del deber* que supone una *libertad* y un *fin* perseguido por la Norma, en virtud del cual adquiere sentido el deber y el Orden Normativo. De allí la conexión de la *Teoría del Comportamiento Teleológicamente Regulado*, que es el nombre con que hemos llamado nuestra Teoría Etica sobre el Bien y la Felicidad.

II. *Los Ambitos de la Conducta Normativamente Regulada*

2. Estudiamos asimismo, los ámbitos de la Conducta Normativamente Regulada, es decir, según un comportamiento pueda ser, ordenado, prohibido o autorizado, para hacer o no hacer algo.

III. *Nuestro concepto de Norma y la Teoría Teleológica*

3. Ya en la caracterización de la *Norma*, nos encontramos con que ésta sólo tiene sentido, si consideramos un comportamiento libre y responsable del hombre, dirigido a un bien o fin valioso y mediante el cumplimiento de un deber, del que se siguen consecuencias positivas o negativas. En una forma

sintética, usando otro giro, podríamos decir que *Norma* es la *ordenación de la conducta teleológicamente regulada.*

4. Por *bien* entendemos el fin de perfección que persigue la acción libre y responsable del hombre. Por *deber* consideramos la restricción normativa en vista del Bien o fin valioso perseguido.

5. Por otra parte, distinguimos entre cuatro especies de necesidad: la física o cosmológica, la lógica, la normativa o moral y la social.

6. Definimos a la *necesidad normativa o moral* como aquella que se refiere a la relación que se establece entre una persona dotada de libertad, razón y voluntad y un deber que postula una conducta dirigida a un fin de perfección que se ha de cumplir obligatoriamente. De este modo, lo *obligatorio* es para nosotros, *lo necesario moralmente,* ya que se supone libertad que permite al sujeto orientar su voluntad responsablemente a la obtención de un fin valioso o bien.

7. No podemos aceptar la tesis formalista kantiana que prescinde del fin, pues es precisamente éste, el que le da sentido a lo normativo y el que sirve de fundamento al deber. Obrar simplemente por el deber, por el deber mismo, es bueno éticamente inobjetable, si no fuera porque ese cumplimiento fuera ciego, sin saber el alcance, ni tener conciencia del resultado de mi acto, lo cual sería la negación misma de la Moral, o en todo caso, sería una Moral de esclavos si se prescinde del fin. Cuando, en cambio, se cumple con una Norma, somos conscientes de que de allí se derivará para nosotros o, en todo caso, para la sociedad, un bien o fin de perfección individual o social. Estudiar por estudiar, pagar por pagar una deuda contraída, es siempre una conducta a seguir, pero no sólo porque la Norma lo diga, sino porque al estudiar se sigue un perfeccionamiento de la persona o de pagar una deuda contraída se derivará un principio de orden o convivencia, en la cual uno y otro debemos tener particular interés, sobre todo porque corresponde a la justicia.

8. En el Orden Moral la conducta no es causada, sino *motivada,* pues está dirigida a un *fin,* por lo que no es un efecto, como sucede en el Orden Fenoménico.

La *necesidad social* supone una relación de vinculación *imperativa,* que se traduce en un *mandato social* entre los miembros de una colectividad. Más que un deber (ya que no tiene un fin valioso en sí mismo, ni obligatorio), se trata de una relación social impuesta y mantenida por la propia sociedad social, de acuerdo con sus fines. De allí entonces también que obtengamos como consecuencia que los convencionalismos sociales no son realmente Normas, sino en cuanto que son incorporadas a los otros órdenes.

IV. *Diversas especies de Normas*

9. Distinguimos entre tres especies de Normas: las *Religiosas*, las *Morales*, las *Jurídicas* y por lo que toca a los Convencionalismos, los estudiamos sólo en cuanto que presentan una semejanza, ya que ordenan también conducta, pero sólo como reglas de conducta sin llegar a ser Normas, con un deber y un fin valioso específico.

V. *Naturaleza Normativa de la Religión, la Moral y el Derecho*

10. Tenemos especial cuidado de utilizar la misma fórmula para distinguir las distintas especies de Normas, porque consideramos que tanto el Orden Religioso, Moral, como Jurídico, suponen una ordenación de la conducta dirigida a un fin o bien mediante el cumplimiento de un deber, del cual se siguen determinadas consecuencias, ya positivas o negativas, pero al hacer el análisis de cada una de ellas, nos encontramos con que son bien distintas en su naturaleza.

VI. *El contenido de las Normas*

11. El fin de la Norma Religiosa es un bien Supremo Sobrenatural: la *Santidad*. Su cumplimiento es para con Dios, su sanción positiva la salvación y negativa la condenación.

12. La Norma Moral en cambio tiene como fin un bien personal, el deber es para consigo mismo siendo su sanción positiva la felicidad, claro, entendida como goce de la conciencia del deber cumplido, y la negativa la infelicidad o remordimiento de la conciencia por el deber no cumplido.

13. La Norma Jurídica en cambio, ordena la conducta de relación exterior de los hombres para la obtención de un bien social, que puede ser la Justicia, del Bien Común la Seguridad Jurídica mediante el cumplimiento de un deber social, siendo su sanción positiva la validez del acto y la protección de los efectos por el Estado, pudiendo llegarse hasta el premio de la conducta socialmente meritoria y su sanción negativa la invalidez del acto, es decir, la inexistencia nulidad absoluta o relativa, el castigo o pena impuestos por el Estado.

14. Observamos que generalmente se ha contemplado en el Derecho el aspecto al estudiar la sanción solamente del aspecto negativo, pero siendo remunerativa la sanción, es natural que tenga también que contemplarse la consecuencia al cumplimiento, más aun cuando en nuestro tiempo se está acorde en que para provocar el acatamiento al deber, es preciso antes bien

que castigar, estimular la conducta, en una forma positiva. Para nosotros la sanción positiva de la Norma Jurídica, va desde la *validez del acto,* que da lugar al nacimiento, modificación, transmisión o extinción de derechos y obligaciones y la protección de los efectos por el Estado, pudiendo llegarse hasta intentar el *premio a la conducta socialmente meritoria.*

15. Los convencionalismos, en cambio, ordenan la conducta de relación externa de los hombres, para realizar un fin social que puede ser la convivencia social, mediante el cumplimiento de un *mandato o imperativo social,* teniendo como consecuencia positiva la aceptación social, honor, prestigio social, mérito social y negativa el rechazo social, el ridículo, el escándalo o el desprecio social.

16. De aquí concluímos que *tanto las Normas Religiosas como Morales y las Jurídicas, son normativas,* puesto que convienen en ordenar la conducta libre del hombre (y en este sentido caen dentro del dominio de la ética) a la realización de un fin valioso a través del cumplimiento de un deber, del cual se siguen consecuencias, ya negativas o positivas.

VII. *Coincidencias y Diferencias*

17. Después de hacer un análisis de cada una de esas Normas en nuestro estudio, hacemos el intento de sistematizar el problema de sus diferencias y coincidencias entre cada una de ellas.

a) *Teorías Monistas*

18. Para esto distinguimos entre *Teorías Monistas,* es decir, que sólo aceptan un Orden Normativo con sus distintas variantes, que consideramos son:

a) Todo el Orden Normativo es Moral y, por lo tanto, la Religión y el Derecho, no son sino capítulos de éste.

b) El Orden Moral jerárquicamente es superior al Religioso y Jurídico, que quedan incluídos dentro del primero.

c) El fin último de la vida es el Bien Supremo, lo encontramos en el Orden Religioso, en donde desembocan en última Instancia el Derecho y la Moral.

d) Hay un Orden Divino en el cual está incluida la Moral y del cual participa el Derecho, pero sólo en parte, porque contiene en su naturaleza otros elementos, como son los de carácter social que son de diversa índole.

b) *Teorías Dualistas o Pluralistas*

19. Por otro lado consideramos las Teorías Dualistas o Pluralistas. Hay doctrinas, por lo tanto, que distinguen entre distintas especies de Normas considerándolas a éstas independientes entre sí (Doctrinas Pluralistas), y otras Doctrinas que sólo admiten dos especies de Normas (Dualistas). De esta manera señalamos las distintas posturas:

a) Cabe la distinción entre Derecho, Moral y Religión como órdenes específicamente distintos.

b) Hay un Orden Moral, del cual participan el Derecho y la Religión, pero cada uno tiene campos específicos.

VIII. *Posibilidades de Regulación Normativa de una conducta*

20. Recurriendo a la combinación de tres círculos, una figura de la cual cada una representa una Norma y como en todo caso, puede un comportamiento hallarse regulado por una o por otra.

IX. *Criterios formales*

21. En seguida hacemos un estudio de los diversos *criterios formales* de distinción entre las diversas especies de Normas, tanto atendiendo a la *unilateralidad* y *bilateralidad*, la *exterioridad* y la *interioridad* del Derecho y la Moral, señalando lo que para nosotros es ya una modificación substancial a la tesis, sosteniendo que el Derecho es *fundamentalmente* externo, la Moral *fundamentalmente* interior, la Norma Religiosa *fundamentalmente* interna y el Convencionalismo puramente externo, dejando así establecido que no puede distinguirse sólo contemplando un aspecto, sino en todo caso el predominio del interés de una y otra Norma, existiendo una especie de movimiento centípeto y centrífugo, de la periferia al centro, o del centro a la periferia, entre el Derecho, la Moral y la Norma Religiosa.

22. Al distinguir *autonomía y heteronomía*, hemos tenido buen cuidado en distinguir, lo que se refiere al *deber en sí*, que no puede tener validez subjetiva y lo que se refiere al *cumplimiento* de este deber, que sí puede desde luego, en todo caso, estar sujeto a toda la *subjetividad* del sujeto obligado. Señalamos que sería una moral muy fácil, aquella en que yo señalara mis propios deberes y dejara la utilidad de criterio personal regulador para decidir. En la misma doctrina de Kant el imperativo categórico se objetiviza y es independiente de la voluntad, pero de todos modos podría, en todo caso, llegarse a un subjetivismo social, si bien no individual.

23. Por lo que se refiere a la *coercibilidad* y a la *incoercibilidad* de la Moral y del Derecho y la Religión, pensamos que, desde luego, el Derecho es políticamente coercible, toda vez que hay la posibilidad de que el Estado haga efectivo las obligaciones aun mediante el empleo de la fuerza pública, aun en contra de la voluntad del sujeto obligado, en tanto que la Moral se supone un cumplimiento espontáneo, de igual modo que la Religión.

El Orden Jurídico es ciertamente *coercible, no-coactivo.* Esto significa que no podemos confundir el Derecho con la fuerza que lo garantiza. Existe la *posibilidad* virtual de recurrir al Estado para hacer cumplir las determinaciones de la Norma, pero lo que sucede en la realidad es que en las relaciones cotidianas de Derecho se realizan *espontáneamente* y lo excepcional, es que se recurra al poder del Estado para pedir su intervención.

24. Por lo que se refiere a los Convencionalismos, éstos son *socialmente coercibles,* ya que la fuerza para poder mantener el orden y la unidad se deriva directamente de la Sociedad.

25. El Orden Jurídico normalmente se cumple de una manera espontánea aun cuando virtulamente esté garantizado por el Estado, y se cumple por las *altas finalidades que persigue,* de no ser así diríamos que estamos frente a un Orden Jurídico pervertido que sólo pretende encontrar su fundamento en la fuerza arbitraria y no en la legalidad.

26. Por lo que se refiere a los Convencionalismos, éstos son *solamente coercibles,* ya que la fuerza para mantener el orden y la unidad derivan directamente de la Sociedad.

X. *Criterios Materiales*

27. Finalmente, reiterando los criterios antes expuestos, hacemos la distinción material entre las diversas especies de Normas, atendiendo al *fin,* al *deber,* a la *sanción* y al *origen.*

Cd. Universitaria, México, Septiembre de 1963.

THE RELATIONSHIP BETWEEN VALUE IN GENERAL AND THE SPECIFIC VALUES

ROBERT S. HARTMAN

Before asking ourselves what is the relation between generic and specific value, we might ask ourselves what is the relation between the generic and the specific itself. That is, before discussing the axiological relation between the general and the specific we might discuss the logical relation between the two. For, the axiological relation is a specific case to which the logical relation is the generic. However, in order to bring the discussion down more directly to our subject, we shall begin with a specific case of the logical relation which is not the axiological relation but which throws light upon this relation. We mean the ontological relation between genus and species: the relation between Fact in general and the specific facts. Since facts are more or less known, and values are more or less unknown, this approach will at least give us clarity about the method to follow in our inquiry.

I. *The Relationship Between Generic and Specific Fact*

Fact in general is that kind of fact which corresponds to the concept "Fact," while a specific fact is either a particular fact or a singular fact. There are thus three levels of fact: the generic (or conceptual) fact; the particular fact; and the singular fact. Obviously also, the three levels of fact correspond to a scale of richness in kinds of fact The singular fact is richer in qualities than the particular fact, and the particular fact is richer in qualities than the generic fact. The singular fact has the full concreteness of all its properties. The particular fact has only the properties of the class to which it belongs. The generic fact has only the property or properties contained in the definition of the concept "Fact." Another way of saying

this is that the concrete fact has a richer intension than the particular fact, and the particular fact a richer intension than the generic fact. On the other hand, and corresponding to the scale of intensional richness, there is the inverse scale of extensional richness. The generic fact is richer in extension than the particular fact, and the particular fact is richer in extension than the singular fact: extension and intension vary in inverse proportion.

The particular and the singular fact are facts by virtue of possessing the property or properties which define the concept "Fact." What is this property? We shall define a fact as anything that is. The property, then, that fact in general has is "is-ness" or being. This definition converts the logical relation between the generic and the specific into the ontological relation between the two. A particular fact has the generic property of being, and in addition the specific properties which the class in question gives it: there are physical facts, psychological facts, social facts, historical facts, economic facts, ethical facts, botanical facts, geological facts, etc., etc. The class of classes of particular facts in infinite. The class to which a particular fact belongs is defined by certain material determinations abstracted from a particular field of phenomena.

The singular fact has the properties of fact in general, namely being, plus the properties of a particular class, plus an infinity of properties which the individual in question has uniquely. This threefold level of enrichment of fact, from the general to the particular to the singular, may be said to be an enrichment of generic fact, that is, of Being. And Being may be said to be specified in the increasing scale of intensions and the decreasing scale of extensions. In this scale, it may be held, the particular is to the singular as the generic is to the particular. The scale is therefore a scale of increasing specificness, the particular being more specific than the generic, and the singular more specific than the particular.

This scale would be exact if the status of a particular or a singular fact within it could be read off by the degree of its intension of the extent of its extension, as for example, the status of a particular condition of temperature within the whole range of temperatures, can be read off the thermometer. But, in spite of attempts by philosophers from Plato to Leibniz, Lambert, Kant, Lotze, Erdmann and others, such an exactness of the intensional-extensional scale of Being has not been achieved.

The relationship between fact in general and specific fact would be exact if there were a definition of fact in general such that application of the definition to a specific set of phenomena would not only establish this set as a specific class but would also establish the specificness of the class, that is, its own specific definition. This means that in the definition of Fact

would be contained in systematic detail the totality of all facts: that the definition of fact were capable of being expanded into a system isomorphic with the total realm of facts.

Obviously, the definition of Fact as Being is not such a definition; and therefore Ontology is no science but a field of philosophy. For, a definition that would give rise to a system isomorphic with a phenomenal field would give rise to a science; and such a definition would be an axiom. We shall define an *axiom* as a formula that gives rise to a system isomorphic with a field of phenomena, and a *science* as the combination of the intension and the extension of an axiom. Obviously, if the intension of an axiom, the system, is isomorphic with the extension of the axiom, the realm of phenomena in question, then the extension and intension of an axiom do not vary in inverse proportion, as those of a concept or a category of philosophy, but in direct proportion. Thus, a scientific ontology would be one where Being were defined not as a category but as an axiom. In the corresponding system, Fact in general would be a variable, and both particular and singular fact would be values of the variable.

II. *The Relationship Between Generic and Specific Value*

What has been said about the relation between generic and specific fact can now be applied *mutatis mutandis* to the relationship between generic and specific value. This will clarify the various levels on which value must be seen.

Obviously, Value in general is that kind of value which corresponds to the concept "Value," while a specific value is either a particular value or a singular value. There are thus three levels of value: the generic (or conceptual) value; the particular value; and the singular value. Obviously, also, the three levels of value correspond to a scale of richness in kinds of value. The singular value is richer in qualities than the particular value, and the particular value is richer in qualities than the generic value. The singular value has the full concreteness of all its properties, the particular value has only the properties of the class to which it belongs, the generic value has only the property or properties contained in the definition of the concept "Value." Another way of saying this is that the concrete value has a richer intension than the particular value, and the particular value a richer intension than the generic value. On the other hand, and corresponding to the scale of intensional richness, there is the inverse scale of extensional richness. The generic value is richer in extension than the particular value,

and the particular value is richer in extension than the singular value: extension and intension of value vary in inverse proportion.

The particular and the singular value are values by virtue of possessing the property, or properties, which define the concept "Value." What is this property? Let us call it, for the moment, X, and let us call the discipline which deals with this kind of value Axiology. A particular value has the generic property X and in addition the specific properties which the class in question gives it: there are physical values, psychological values, social values, historical values, economic values, ethical values, aesthetic values, religious values, etc. The class of classes of particular values is infinite. The class to which a particular value belongs is defined by certain material value determinations abstracted from a particular field of value phenomena. The singular value has the property of Value in general, namely X, plus the properties of a particular class of values, plus an infinity of properties which the individual value in question has uniquely. This threefold level of enrichment of value, from the general to the particular to the singular, may be said to be an enrichment of generic value, that is of X, and X may be said to be specified in the increasing scale of intensions and the decreasing scale of extensions. In this scale, it may be held, the particular is to the singular as the generic is to the particular value.

The scale is therefore a scale of increasing specificness of value, the particular value being more specific than the generic value, and the singular value more specific than the particular value.

This scale would be exact if the status of a particular or a singular value within it could be read off by the degree of its intension or the extent of its extension, as for example, the status of a particular condition of temperature within the whole range of temperature, can be read off the thermometer. But in spite of attempts by philosophers from Plato to Plotinus, Spinoza, Kant, Lotze, and others, such an exactness of the intensional-extensional scale of X has not been achieved.

The relationship between Value in general and specific value would be exact if there were a definition of Value in general such that application of the definition to a specific set of value phenomena would not only establish this set as a specific class of value but also establish this specificness of the class, that is, its own specific definition. This means that in the definition of Value would be contained in systematic detail the totality of all value; that the definition of Value were capable of being expanded into a system isomorphic with the total realm of values.

Obviously, the definition of Value as X is not such a definition; and therefore axiology is no science but a field of philosophy. A scientific

axiology would be one where X were defined not as a category of philosophy but as an axiom of science. In the corresponding system, Value in general would be a variable, and both particular and singular value would be values —in the logical sense— of the variable.

III. The Levels of Value

We are interested not in the vague philosophical but in the exact scientific definition of value. We therefore want to determine X as an axiom, not as a category; and we want to develop the axiomatic definition of Value into a system, such that Value in general will appear as a variable of which the specific values are logical values. Value then becomes that variable the logical values of which are axiological values.

There have been several attempts in the history of philosophy to determine Value in this way, both implicit and explicit. "Good," as axiological writers from Aristotle to J. O. Urmson and Paul Edwards have suggested, is a homonym applicable in many different contexts, with a different set of criteria for its employment in each. This is an exact, though implicit, description of the logical nature of a variable. Explicitly, philosophers from Plato to Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant have tried to develop moral philosophy into moral science. Before the minds of the philosophical founders of natural science there stood with great clarity the vision of a Science of Value or, as it was then called, a Moral Science, to be established by the side of natural science and based like it, on the *mathesis universalis*, which today is called logic.

These attempts failed, mainly because the three levels of value, generic value, particular value, and singular value, have not been distinguished. Incredible though it may seem, generic value was constantly confused with particular value; it was constantly defined in terms of a species of value, such as moral or psychological value. The reason is not a special opaqueness of thinking on value, it is the special opaqueness of philosophical thinking itself. As long as value was regarded as a Category no exact relationship between generic value and specific value could possibly be established. The logical nature of the category and the inverse proportion of its intension and extension not only precluded such exactness but made the confusion almost inevitable. Only G. E. Moore, in 1903, made clear the range of this confusion throughout the whole of ethics, indeed, the whole of value theory. Any attempt to define value in general by specific kinds of value — ontological, teleological, epistemological, theological, psychological, ethical — as

perfection, purpose, function, knowledge, God, pleasure, self-realization, etcetera, — is a confusion of specific value with Value in general. Moore calls this confusion the naturalistic fallacy. It not only means to confuse generic and specific values, but also different specific values with each other, such as the natural, metaphysical or psychological with the moral.

This fallacy is contained in the very nature of the Category. It inheres in categorial — rather than axiomatic — thinking. It was also found in mathematics as long as number was regarded philosophically rather than scientifically (as Russell says, "mathematically"). As late as 1884 Frege had to make clear that number is "as little an object of psychology or an outcome of psychical processes as the North Sea..." *(Die Grundlagen der Arithmetik,* p. 34). "The question 'What is number?'" says Russell, "is one which, until quite recent times, was never considered in the kind of way that is capable of yielding a precise answer. Philosophers were content with some vague dictum such as 'Number is unity in plurality'. A typical definition of the kind that contented philosophers is the following from Sigwart's *Logic* (Par. 66, section 3): 'Every number is not merely a *plurality,* but a plurality thought *as held together and enclosed, and to that extent as a unity.*' Now there is in such definitions a very elementary blunder, of the same kind that would be committed if we said 'yellow is a flower' because some flowers are yellow. Take, for example, the number 3. The number 3 is something which all collections of three things have in common, but is not itself a collection of three things." *(Knowledge of the External World,* 1962, p. 191.)

Exactly analogous is the argument of G. E. Moore about Value. To define Value as pleasure or the like would be to define a kind of value as Value itself. It would be the same as to hold, when we say "an orange is yellow," that "orange" means nothing else but "yellow" or that nothing can be yellow but an orange. (G. E. Moore, *Principia Ethica,* 1903, p. 14.) Such definitions will not do for the *science* of ethics that Moore has in mind. "We should not get very far with our science, if we were bound to hold that everything which was yellow, *meant* exactly the same thing as 'yellow'. We should find we had to hold that an orange was exactly the same thing as a stool, a piece of paper, a lemon, anything you like. We could prove any number of absurdities; but should we be nearer to the truth? Why then should it be different with 'good'?... There is no meaning in saying that pleasure is good unless good is something different from pleasure." *(Ibid.)*

In a science such confusions are not possible because the axiom and the system developed from it make clear both the difference between the system itself and the phenomena to which it applies, and the method of application.

The relation between the generic and the specific is itself specified. What Russell and Moore have to say does not apply merely to the fields of number and value, it applies to the relation between the generic and the specific in *any philosophy.* Before there can be a *science* — of mathematics, of axiology or any other — the confusion between the generic and the specific in the corresponding philosophy must first be eliminated. In natural philosophy, the same fallacy was committed in alchemy, where colors were confused with substances and it was thought that the color of a thing A could be given to a thing B by mixing A and B; or when species of disciplines themselves were confused such as, say, religion and chemistry — when a prayer was needed to transmute an element.

Thus, it is impossible to deny that what Moore calls a fallacy is a fallacy; for this would mean to deny the logical, or axiological, possibility of a genus Value. This would mean that there is no value realm at all but a chaos of empirical determinations which could not validly be called by the generic name "Value," and the species of values could then not be called validly by this generic name. It would then be nonsense to speak, for example, of *economic value;* for the genus would be unknown and the differentia would be senseless. It would be the same as speaking of green flying saucers. Thus, if we want to specify the relation between genus and species of value, there is no other way but to leave the realm of the categorial and enter the realm of the axiomatic — to leave philosophy and to produce a science. There is no other way, in a word, but to follow G. E. Moore.

Moore did not produce a science of value; not because he confused the levels of generic and of specific value but because he did not know how to define generic value. This definition to him was an unknown, an X. In his first book he even held it *ought to be* an X, for pragmatic reasons, so to speak: "If... we once recognize that we must start our Ethics without a definition, we shall be much more apt to look about us, before we adopt any ethical principle whatever; and the more we look about us, the less likely are we to adopt a false one. It may be replied to this: Yes, but we shall look about us just as much, before we settle on our definition, and are therefore just as likely to be right. But I will try to show that this is not the case. If we start with the conviction that a definition of good can be found, we start with the conviction that good *can mean* nothing else than some one property of things; and our only business will then be to discover what that property is. But if we recognize that, so far as the meaning of good goes, anything whatever may be 'good,' we start with a much more open mind." *(Principia Ethica,* p. 20.) It is true, Moore also gave a kind of logical principle for the indefinability of good, but he recognized later that

most of what he said on that score was false. He never gave the true reason, though, for this falsity. He said "good" was a simple unanalyzable concept. Actually, it is a philosophical category, and as such it is unanalyzable because of the poverty of its intension and the infinity of its extension. Goodness is unanalyzable for the same reason that Being is. There is no property that can be attached to it except on the same logical level, as the scholastic transcendentals; and such attribution makes no logical sense. The transcendentals are attributes of Being; hence, according to the theory of types, they are of a higher type than Being. But if Being is the *summum genus*, then either the transcendentals are equal to Being and there are several highest genera, or they are higher than Being, then Being is not the highest genus but the transcendentals are, and again there are several highest genera.

As Being is to Fact, so X is to Value. X is the highest value genus. If it could be defined it would have to be the species of a higher genus, and this by definition is impossible. This Moore felt but did not express. "Good" is indefinable *as a category*. It is not indefinable as an axiom.

IV. *The Axiom of Value*

An axiom, we said, is a formula giving rise to a system isomorphic with a field of phenomena. A system must always be a *logical* system; there is no other systematicness but logical systematicness. Hence, an axion must always connect a phenomenal field with a form of logic, either with logic itself, as did Frege-Russell who combined the field of numbers with logic, or with an application of logic, e. g. mathematics, as is done in natural science. Thus, optics arose by the identification of a ray of light with a geometrical line, mechanics by the identification of velocity with an arithmetic division, and, in general, every field of natural science arose by the identification of a natural phenomenon with some mathematical notion.

If value theory is to be a science, Value must be determined by an axiom which identifies it with some notion of either logic or an application of logic. X, in other words, must be an axiom. It must be a formula which gives rise to a system applicable to the field of value phenomena.

Moore, after 1903, spent his life trying to develop such a formula. In 1922 he enunciated a formula, and in 1942 he determined it more closely. The formula, to him, was a paradox: "Two different propositions are both true of *goodness*, namely: 1) that it does depend *only* on the intrinsic nature of what possesses it... and 2) that, *though* that is so, it is yet not itself an intrinsic property." *(Philosophical Studies*, London, 1922, p. 273.) This

paradox, says Moore, could be resolved, and thus the nature of good determined, if we knew in which sense the natural properties do and the non-natural — or value — properties do not describe an object. The key term of the problem, therefore, is the term *Description (Philosophical Studies*, p. 274; "Reply to My Critics," *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schilpp, ed., Evanston, Ill., 1942, pp. 590 ff.).

To understand what this means we have to think first of the *logical* nature of the naturalistic fallacy. There is a difference between the genus value and the species of values; what is true of the one is not true of the other. There is Goodness in general and there is the specific goodness of a particular thing. Goodness in general is what all specific goodnesses have in common — just as the number 3 is what all triads have in common —. What all specific goodnesses have in common is, precisely, what Moore says is "true of *goodness*," namely that it does, at the same time, depend *only on* the descriptive properties of the object and *yet* not describe the object at all.

This then is the formula for X, the determination of Value, in its form of Goodness.

The specific goodness of a thing must then be the specific way in which goodness depends only on the descriptive properties of the thing and yet does not describe the thing. Thus, if the thing is a car and I say "The car is good," then I must have said comething which dependes only on the descriptive properties of the car and yet does not describe the car.

This is obviously true. If I tell someone that I have my car outside and ask kim to go there and wait for me, and he asks: "Which one is your car?"; and I say: "It is a good car," then he will never find my car, because actually he has not received any information about it. I have not given him its descriptive or natural properties: whether it is white or black or blue; whether it has two doors or four; whether it is a Ford or a Chevrolet; a convertible or a sedan; whether it has white tires or dark; and so on. Yet, he does know a great deal about my car; he knows that it is *a good car*, that is to say, it has a motor and doors and tires, and an accelerator which accelerates and brakes which brake, and not the other way around.

There are, thus, two modes of knowledge, the natural and the valuational, and the task is to define logically the distinction between them. As is clear, the valuational mode of knowledge, in this interpretation of Moore, does not refer to the individual thing — to my car, which my friend does not know — but to the concept "car" which he does know, or rather to *my car as possessing the properties of this concept. The value predicate "good," thus,*

is a property of concepts rather than of objects. When a person understands that a thing "is good," it is not necessary that he know anything of the thing in question; but he must know something of the *concept* of which the thing is an *instance.* He must know *what is an* automobile but he does not have to know what is *my* automobile. The word "good" applies *not* to the knowledge of the *particular* automobile but to the knowledge of the concept "automobile."

Thus, whenever the word "good" is used, there is performed a logical operation. We combine the properties of the *concept* of the thing with the idea of the particular thing that is called good. When we hear of *a good automobile,* we combine the properties of the concept "automobile," which we have in our minds, with the idea of the particular automobile in question. We give to the particular automobile, of which we may know nothing, the properties of automobile in general, of which we must know something. And thus we do whenever we hear that a thing is "good": we combine the properties of the *concept* of the thing with the idea of the *thing itself.* This logical operation is the *meaning* of the word "good." *A thing is good insofar as it exemplifies its concept.* This means that 1) the thing has a certain name, 2) this name has a meaning defined by a set of properties, and 3) the thing possesses all the properties contained in the meaning of the name. This is expressed in the *definition* of Good, that is, of that which all good things have in common: A *thing is good if it fulfills the definition of its concept.*

This is the Axiom or fundamental principle of Formal Axiology, developed from Moore's formula for X.

From it follows the theorem that a thing is not good, or bad, when it does not fulfill the definition of its concept. The car that accelerates when I brake or brakes when I accelerate is "not a good car." The "natural properties," thus, on which the goodness of a thing "depends" are all those properties of it which correspond to the properties contained in the thing's concept.

The "depends on," in Moore's formula, therefore, has as its counterpart a "corresponds to." The value property of a thing depends on the natural properties: but the latter, in a good thing, correspond to the properties contained in the thing's concept. This correspondence is what makes the thing good. Moore saw that the value property *depends* on the natural properties of the thing; but he did not see the condition of this dependence: the logical reference of these properties as giving rise to the value predicate, their *correspondence to* the conceptual properties of the thing. Value, as Moore rightly saw, is *not* a natural property, *yet,* it depends *only* on these

natural properties, namely — and this is our addition to the Moorean determination of the nature of goodness — *in so far as the latter (the natural properties) correspond to the properties contained in the concept of the thing.*

Moore's "paradox" thus arose because the two propositions that "are both true of *goodness*" — that goodness is *not* a natural property *yet* depends *only* on the natural properties of the thing — refer to two different logical levels: the negative proposition — concerning what goodness is *not* — to the thing itself; and the positive proposition — concerning what goodness *is* — to the concept of the thing. The paradox thus finds its solution as do other paradoxes of types. And in the solution is contained the Axiom of value.

Moore's paradox suggests that good is not a property of the thing itself *but* that it is a property of the *concept of the thing,* namely the concept's being exemplified by the thing. Or, conversely, a thing is good in so far as it exemplifies its concept. Moore then, implicitly, states this converse of the axiological Axiom. The Axiom is the converse of what Moore states.

This axiom defines Value in general. It allows us to develop a system of axiology isomorphic to the phenomenal realm of value, and thus to specify values in a scientific way. The axiom is scientific in four respects.

First, it opens up a new field, that of value, by defining the central term of the field — value — in terms of a formal system, namely logic itself. For the relation between a concept. its definition, and its referents is the fundamental relation of logic. Since logic is an exact and elaborate system, this system can now be used for the explanation of value. This procedure is analogous to the procedure in the natural sciences, except that there mathematics and not logic is used to explain nature. The explanation of *value* in terms of the system of *logic* is what we call *scientific axiology.* Thus, axiology is the framework for the explanation of value phenomena, just as mathematics is the framework for the explanation of natural phenomena.

The second scientific feature is that the axiom of axiology is parallel to that of mathematics. The recognition that value predicates apply to concepts rather than to objects corresponds to the exactly analogous recognition that arithmetical predicates — such as "four" — apply to concepts rather than to objects. This was the fundamental insight of Frege, and of Russell and Whitehead's logical theory of mathematics.

Connected with this is the third scientific characteristic of the axiom: its formal nature. It consists of variables: not of specific values but of a form which determines the specifications of all possible value. It is, as we said, a formula. The term "good" in the axiom is a purely formal term, applicable to anything whatever. This universal and formal nature of "good" has been observed, as was mentioned, throughout philosophical history. Aristotle call-

ed it the homonymity of the term, the scholastics its transcendental nature, modern value theoreticians its "polyguity" or its "punning meaning." For mal axiology recognizes in it the logical nature of "good" as variable.

The fourth scientific characteristic of formal axiology is the most interesting of all, for it shows that axiology follows the exact method of Galileo. As Galileo had to find a standard for the measurement of motion, so axiology had to find a standard for the measurement of value. Galileo found the standard of measurement of motion by disregarding the secondary qualities of the phenomenon and concentrating on its primary qualities — that is, qualities amenable to measurement — centimeters, grams, seconds — so that what was measured was not the sense phenomenon of ordinary life with its secondary properties but a construct consisting of primary properties. In value measurement, what is to be measured is precisely what Galileo had to disregard, the ordinary sense object and this object not only *as possessing* its secondary properties, but rather *this very possession* is what measures its value. Hence for value measurement the *secondary properties must be used as primary properties.* The question thus was to find the standard which is to the secondary properties as primary standards —of length, weight, etcetera — are to primary properties. What, in other words, is it that contains the secondary properties as, say, the meter contains the centimeter? The answer is: *The definition of a concept.* The concept serves as the standard for value measurement; a thing has value in the degree that it fulfills the definition of its concept — the same result as the deduction from Moore. Value measurement, in a wod, is measurement of conceptual qualities.

V. *Axiomatic Specificity*

Axiomatic or scientific specificity is richer than categorial or philosophical specificity. The latter is the progression from the general to the particular to the singular, and this progression is not very specific. Axiomatic specificity is specific on all three levels of science: the system itself, the applied science produced by the application of the system, and the actual situation for which the applied science accounts.

Let us take as example the field of mathematics. Number appears on three levels, the logistic *(Number)*, the mathematical *(number,* such as "3", "4") an the phenomenal *(numbering* of enumeration). The mathematical is the application of the logistic, and the phenomenal is the application of the mathematical. The logistic level is not directly applied to the phenomenal

but through the medium of the mathematical. The logistic level consists of the axiom(s) and theorems deduced from them within the system. These theorems may be called specifics of the axiom; the various elements of the system are specific Numbers, or specifications of Number. We may call these *formal specifics.* They specify or differentiate Number in general. They develop in detail the axiomatic definition of number as the class of all classes similar to a given class: the notion of class, the notion of similarity, which means the notions of relations, domains, fields, of products and sums of classes, and classes of classes, of identity and diversity, unit classes, selection, the ancestral relation, inductive relations, reflexive relations, cardinals, etcetera, the whole gamut of subjects covered in *Principia Mathematica.* All these are specifics within Number.

In the field of *number* there are other specifics: the definitions of the various numbers as given by the logistic, beginning with zero, and the various operations between numbers. Here we have the whole field of pure mathematics as applied logistic: arithmetic, algebra, calculus, geometry, topology, etcetera, all consisting of specific numbers. These specifics are different from the logistic specifics, they are mathematical or *theoretical specifics,* specifics of number, not of Number. Thus, while Number is elaborated in mathematical *logic,* number is elaborated in *mathematics.*

On the third level we have the application of mathematics to actual situations, applied mathematics or natural sciences. They use whatever part of mathematics they need. In an *Engineering Preview* we find a chapter on mathematics dealing with the various kinds of numbers — natural, real, complex, the mathematical operations — products, quotients, square roots; equations — linear, quadratic; logarithms; analytic geometry; trigonometry; calculus, etcetera. These fields of mathematics are applied to phenomena. As example of a simple application of a quadratic equation, we have a problem in shop production: a sheet of metal is 24 by 36 inches. It is desired to remove a uniform border from the metal to obtain a smaller sheet with an area of 500 square inches. What must be the width of the border? Or, in a book on Theoretical Physics we have a First Part, "Mathematical Introduction," with chapters on vector analysis, mathematical representation of periodic phenomena, complex variables, the calculus of variations, etcetera, and only then follow the physical parts, Mechanics, Field Theory, Theory of Electricity, Theory of Heat, Structure of Atoms and Molecules, etcetera. These latter are specific fields in which numbers are applied, specific facts we might say, defined by the specific use of specific numbers or of specific fields of mathematics. They are *material specifics.* Their problems can be solved in detail because of the detailed

nature of the mathematical framework which is isomorphic with the phenomenal field in question.

Now let us apply all this to Value. There would be Value, value and valuation. The first is elaborated in the logic of value or formal axiology (axiologistic), the second is found in applied formal axiology or pure theoretical axiology, the third is developed in applied pure axiology or applied axiology, which comprises the various value sciences. There are specifics on all three levels: specific Values, specific values, and specific valuations (value phenomena or value situations): formal specifics, theoretical specifics, phenomenal (material) specifics.

On the *first* level, that of *Value*, we would have the definition of value in general and value in particular; the definition of axiological terms, such as "perfect," "good," "unique," "bad," "fair," "no good" and their interrelationships; the explanation of the logical use of these terms; the definition of value relations, such as "better," "worse," "good for," "bad for," "better for," "worse for," "it is good that," "it is that," "it is better that," "it is worse that," "ought;" the structure of axiological proposition and judgments; the truth values of axiological propositions; the dimensions of value; the differences of value languages; the hierarchy of values; the calculus of value; the rules of valuation as applied axiology; the universality or particularity of value; its absoluteness or relativity; its rationality or irrationatity; its objectivity or subjectivity; the nature of the value world, its goodness or badness; the nature of the moral law; the nature of axiological agreement and disagreement, etcetera. All these are formal axiological specifics or specifics of *Value*.

On this level there should be answers to questions such as the following. Why ought to be good? Is it better to be good rather than bad? Is it conceivable that it should be better to be bad rather than good? Ought the good to be? Ought what is to be good? Is the best better than the good? If the good ought to be, what about the best? Is the perfect better than the good? Is the perfect better than the best? Ought what is to be perfect? If the perfect ought to be, ought the good not to be? Is the best good enough? Is the best perfect? Is the perfect worse rather than better than the good? Is there any good at all? Is all good relative? What is the value of value? What is the value of fact? Is value a fact? etcetera.

On the *second* level, that of value, we would have the various kinds of value. This is the field of pure or theoretical axiology, that is, of the definitions and interrelationships of the specific values: aesthetic and economic, ethical and psychological, metaphysical and technological value, etcetera. All these must be exactly distinguished — thus showing that the naturalistic

fallacy belongs to value philosophy only and not to value science — and they must be systematically interrelated within the consistent pattern of value logic isomorphic with the field of pure axiology, as mathematical logic is isomorphic with the field of pure matematics.

To this level then belong: the interrelationships between the various value sciences, and the value aspects of the natural sciences, e. g. the relation between music and astronomy in Pythagoras, the relation of astronomy and theology in Plato, the relation of theology and chemistry in alchemy, the confusion between ethics and other sciences, the confusion between sciences and their subject matter, statements such as "to be good is to do God's Will", "to be good is to feel satisfied", to be good is to be a proletarian"; the value nature of Leibniz' or Spinoza's metaphysics, the value nature of Horney's, Maslow's or Fromm's psychology, the value nature of a value theory, etcetera. All these are specifics of pure axiology, pure specifics of value, or specifics of pure value; theoretical specifics.

On the *third* level, that of *valuation,* are found the applications of various specific values to the corresponding phenomenal fields. Here we have the phenomena of economics and aesthetics, ethies and theology, etcetera. These are *material or phenomenal specifics* of valuation. They are the application of pure axiology to its subject matter. The logic of value itself can not be applied directly to valuation, just as the logic of mathematics cannot not be applied directly to counting or enumeration. The reason is the *formal* nature of mathematical and axiological logistic. This formal nature signifies that what the logistic says can be applied to propositions of pure mathematics or pure axiology — but not to referents of such propositions. Elements of a formal system indicate a certain form of propositions, but not a certain referent. Only the propositions indicate referent(s). (Cf. Russell, *Knowledge of the External World,* pp. 212 f.). Thus, between a formal system and a phenomenal field must be interposed a field of propositions *constituted by* the formal system and *applicable to* the phenomenal field.

Thus, the logistic of Value can be applied to the phenomena of value only through the medium of pure axiology, the axiological counterpart to pure mathematics. (Pure axiology might be called *axio*matics — analogous to *mathe*matics — in the larger sense of the word. Axiomatics in the narrow sense of the word is used to refer to the value content of logic itself.)

The application of pure axiology is the value world. It consists of value arguments (value statements, value judgments) and of value situations. All of these are *material specifics* of value.

Value arguments are, for example, the argument of the Church against Galileo and of Galileo against the Church; the arguments of the naturalists

against the Church; the arguments of modern scientists such as Jeans or Eddington on value; the arguments of ethicists about nature; the relation of the principle of indeterminacy to free will; of relativity theory to the ideality of the world; of the survival of the fittest to moral goodness; the arguments of modern philosophers on moral science; the ontological proof of God's existence; the value meaning of "ideals," "causes," "rules," slogans; Castellio's observation on Servetus' burning by Calvin; the arguments of James Jones's *From Here to Eternity*, of Menotti's *The Consul;* Justice Frankfurter's opinion on the Flag Salute Case; Kiergekaard's *The Sickness unto Death;* a parable of Jesus; art criticism; juridical decisions and their appeals to higher courts; the value equivalent of the second law of thermodynamics (Schrödinger, Bergson); rationalizations; expressions such as "egghead," "*Intelligenzbestie*," "By this ring I these wed"; etcetera. The list is infinite.

The number of value situations is, of course, equally infinite. The following are a few suggestions: the goodness or badness of a particular thing, the value nature of prejudice, of fanaticism, of fetishism, love, slavery, personality, individuality, indifference, a child praying, a person buying, a politician speaking, a murder, tasting food, etcetera. All these must be interrelated by the system of axiologic and the specific axiological sciences in question.

Material value questions would be the following. Democracy is based on the premise of the supreme value of the human being. But how justified is this premise? Is it an arbitrary assumption? Or *is* man the highest value? If so, why and in what respect? The answer to this question is vital for it would help answer a second question. Why is democracy better than dictatorsip? But in what respect would the answer to the first question help answer the second question? Does it make sense at all to ask whether demodracy is better than dictatorship? Certainly, there are cases when a question as to whether one thing is better than another makes no sense — for example the question whether apples are better than pears or Rembrandts better than Botticellis — or when such a question makes sense only under certain conditions. Again, it *does* make sense to ask whether Albert Schweitzer is a better man than Hitler; but it is a great question *why* this question makes sense when the previous one does not. If it is held that Hitler destroyed life while Schweitzer reveres it, the further question may be asked whether reverence for life is better than destruction of life. Schweitzer has to kill bacteria, and Hitler had to kill Non-Aryans, which to him were as bacteria are to Schweitzer. If we say that Non-Aryans are human, and humans have higher value than bacteria, Hitler would counter that (a) Non-Aryans are not human and

(b) even if they were, some humans have no higher value than bacteria. If we want to contest this, we are back at the first question concerning the value of man. Why, then, is Schweitzer a better man than Hitler?

There are other questions which confront us all the time and which we cannot answer without an exact knowledge of value. If man is the highest value, what about God? Is God better than man? What is the relation of God's goodnes to man's and to the goodness of the above mentioned apples and pears? Are animals good or bad? Are they moral? Are actions moral or immoral, good or bad, right or wrong, correct or incorrect? What is the relation between all these terms? Why can evil people talk of good just as well — and better — than good ones? How moral is Mozart's imagining the monster of Don Juan and Dostoyevski's that of Raskolnikov? How immoral is Calvin's burning of Servetus? What is a "perfect crime?" Am I good when I feel good? What is the relation between goodness and enjoyment? Why does one feel good when the doctor comes?

There are value phenomena which have seldom, if ever, been discussed. Why do we give proper names to things we love, even inanimate ones? What is the value of a bady's name? Of a corporation's? What is "a good name?" What is the relation of value and language? Why is "different" a value word? What kind of language is on menus? Why do we become poets when in love? What is the relation between morality and color? Why are angels white and devils black? What is the value of a Utopia? Of a dream? Why is the prophet not without honor except in his own country? What is the secret of Pollyanna (a professional optimist)?

It is, of course, impossible to answer all these questions within a system of axiology on this occasion. Therefore, in the following, there will be given examples for specifics on all three levels of value: formal (axiologistic) specifics, theoretical (axiological) specifics, and material (phenomenal) specifics.

VI. *Formal Specifics of Value*

As examples of formal specifics of value we shall examine some of the corollaries of the value Axiom. We shall mention six: the relationship between fact and value, the absoluteness or relativity of value, the rationality or irrationality of value, the objectivity or subjectivity of value, the nature of optimism and pessimism, the goodness or badness of the world.

1. *The Relationship between Fact and Value*

According to the Axiom, a thing has value in the degree to which it possesses the predicates contained in its intension. It is good if it has all the predicates and not good in the degree that it has less than all the predicates. This definition of no-good can be specified as follows: the thing is *fair* if it has more than half its predicates, *average* if it has half its predicates, *bad* if it has less than half its predicates, and *no good* if it has only one of its predicates. Goodness, Fairness, Averageness, Badness, and No-Goodness are formal value specifics, or specific formal values. Their interrelationships can be clarified by the formal tool of combinatorial analysis. If Goodness is the thing's possession of all of its intensional properties, say p, then the subsets of p constitute the other values mentioned. The totality of the values in question which a thing can have is $2^p - 1$. The set p plays a double role: on the one hand it is the set of properties which the thing has; on the other hand it is a subset of itself, namely that set which contains all of the thing's properties. In this double-role is contained the relationship between fact and value. The thing as possessing its properties is Fact, the thing as possessing the totality of all its properties (as the subset p of the total set of all possible subsets $2^p - 1$) is the value Goodness. Hence, *any set of descriptive properties defines a fact, any subset of such a set defines a value.* The result of this distinction is the inversion of the relation between fact and value. Fact is that set of predicates, p, in terms of which the totality of subsets of predicates (that is to say of values) V_t is ordered, according to the formula of the combinatorial calculus, $V_t = 2^p - 1$. Fact appears thus as the ordering norm of value. This means that in valuation one leaves out of account the *normal* set of secondary properties (of fact or of the thing in question) and freely combines and re-combines the *elements* of this set. Such combinations and recombinations of secondary properties *are values.* As *elements of* values the secondary properties of fact become the primary properties of value. Moore's question in which sense natural properties (of fact) describe and non-natural properties (of value) do not have then the following answer: *Natural properties describe as primary value properties* (for details see the author's "The Logic of Description and Valuation," *Review of Metaphysics,* XIV, 2, December 1960, pp. 191-230).

2. *The Absoluteness or Relativity of Value*

The question is whether there is an absolute norm of value, that is, a universal measure, in comparison with which every other value is determined. The answer is, Yes. The universal norm of value for each thing is the

thing's own name. *Norm equals name.* Whenever I judge a thing as to its value, I compare the meaning of its name with the properties of the thing itself. The absolute norm of *each* value is the Axiom of value.

3. *The Rationality or Irrationality of Value*

This means, thirdly, that *value is rational.* I can value a thing only if I know it, that is, if I know its name and its properties. That this is true is confirmed by the fact that when we want to value something precisely we call in an expert. The difference between us and the expert is that the expert *knows* more about the thing than we do. Thus it is obvious that knowledge and valuation go hand in hand. It follows that the world as a whole, if it is to be judged valuationally, must be understood and this in turn means that if value is possible the world *can* be understood. In other words, the world itself is rational. This, of course, is the Platonic thesis here demonstrated on the basis of a consistent theory. It also means that there is no difference in the rationality of the world of fact as it is accounted for in natural science, and the world of value as it is accounted for in moral science. On the other hand, it means that if we are ignorant of a thing factually, we cannot value it correctly, and if we are ignorant of the world factually, we also misjudge it valuationally.

4. *The Objectivity or Subjectivity of Value*

The *axiom* of value is *objective.* It is valid for every rational being whatever. Whenever a being thinks rationally, that is, combines concepts with objects, then he will have a term in his language which connotes that a concept corresponds to an object and vice versa, and this is the term that in our languages is called "good," "bon," "gut," "dobry," etc. Formal or axiological value thus is objective. But its *application is subjective.* It may be possible that what I call good you call bad, and what I call bad you call good. But this is a matter of the application of axiology and not of axiology itself. If you walk down the street with a friend and you see two people coming and your friend, who is a little drunk, sees four, then for that matter he is not invalidating mathematics, he is only using it wrongly. He is actually confirming mathematics just as you do. What he saw though wrongly did correspond to the number "4", and what you saw rightly corresponds to the number "2". His mistake was in seeing, not in adding. In the same way, whenever anybody thinks that a thing fulfills its definition he will call it good, and whenever he thinks it does not fulfill its definition he will call it bad, and thus he will confirm axiology. Whether he rightly or wrongly

thinks that a thing fulfills its definition, is a different question — not one of axiology but one of its application.

5. *Optimism and Pessimism*

The difference between the *pessimist and the optimist* also explains itself simply. Anything which under one concept is good because it fulfills the concept may under another concept be bad because it does not fulfill that concept. Thus, as already Spinoza observed, a good ruin is a bad house, and a good house is a bad ruin. A good jalopy is a bad automobile, and a good automobile is a bad jalopy; a good chair is a bad stool and a good stool is a bad chair, and so on *ad infinitum*. It is the art of the optimist always to find that concept in terms of which the thing appears good, and that of the pessimist always to find that concept in terms of which the thing appears bad. The thing is always the same; optimism and pessimism appear in the art of naming and hence understanding it. Correct thinking, of course, is applying the proper concept to the thing, and the proper concept is the one which fits the thing and contains all the properties of the thing and no others. Such a concept makes the thing named *good*. Right thinking thus is finding things *good*, or optimistic thinking. The pessimist, on the other hand, suffers from incorrectness of thought and is, as Peirce has said, "a little insane." (*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne and Paul Weiss, ed., vol. VI, par. 484, Cambridge, Mass., 1935). He is out of tune with the world, and the world, as we shall see now, is good.

6. *Goodness or Badness of the World*

A thing is good if it has all the properties of its concept. The proper concept of the world must contain all the natural properties there are, have been, or will be. The world is that which has all these properties and thus always fulfills its concept. Therefore it is good. If a concept of the world is posited that does not contain all the properties there are, then it is not the concept of the world, and wrong thinking results, in the light of which the world is bad because it does not fulfill the concept posited. The *goodness of the world* is, of course, not ethical but axiological goodness. Although the world as such is good, the things in it may and indeed must be both good and bad; for, according to 5, anything that is good under one concept may be bad under another. Badness thus is the transposition of concepts or the incompatibility of things which in themselves are good. The world, thus, axiologically good as it is, contains the maximum variety of good and bad things (cf. Leibniz).

VII. *Theoretical Specifics of Value*

Theoretical specifics of value are the value sciences and their interrelationships.

The combinatorial calculus applied to the sets of intensional predicates of a thing makes possible the exact measurement of value. There are possible three kinds of such sets, finite sets, denumerably infinite sets, and non-denumerably infinite sets (with cardinality, n, X_0 and X_1 respectively).[1] Each of these kinds of sets defines a specific kind of concept; and the fulfillment of each such concept defines a specific kind of value. Finite intensional sets define *formal concepts* (synthetic concepts in the sense of Leibniz and Newton and of Kant's *Logic)*. The things corresponding to them are constructions of the human mind, such as geometrical circles. Such things either fulfill their concept or else they are not such things; that is to say, they either are or are not what they are said to be. A geometrical circle either fulfills the definition of the concept "geometrical circle" or else is not a geometrical circle. There are no good or bad geometrical circles. If a circle lacks a single of the properties of the concept "circle" — which is "a plane closed curve equidistant from a center" — then it is not a circle. Hence, there are only perfect geometrical circles or no circles. Constructions of the human mind thus have only two values, which we shall call *systemic values:* either perfection or non-value. This is the model of the black and white valuation of things, the simplest kind of valuation there is. Since it belongs to constructions of the mind it is obvious that when applied to actual things it "prejudges" them — it is the model of prejudice.

Denumerably infinite sets of intensional predicates define *abstract concepts* and *categories* (analytic concepts in the sense of Leibnitz and Newton, and of Kant's *Logic)*. Abstraction "draws off' properties common to at least two things. These properties are denumerable, for they must be abstracted one by one (in the process of learning to speak; a striking example is found in the Autobiography of Helen Keller), but there is an infinity of such possible properties. Things that are referents of such concepts are the things of the everyday world. Each such thing has potentially an infinite number of properties in common with other such things — depending on the extension of the class — but in practice valuation wil turn upon only a few of these properties (a thing with only 10 properties considered for valuation has $2^{10} - 1 = 1023$ possible values; a glass of Burgundy, which, according

[1] We use the sign "X" for the Hebrew *aleph.*

to an expert, has 158 properties, has 3.6 x 10^{46} possible values. See A. L. Hilliard, *The Forms of Value*, New York, 1950, pp. 278 f.). What is valued is not the thing in itself but its possession of the class predicates.

Non-denumerably infinite sets of intensional predicates define *singular concepts* (also, as can be demonstrated, *axioms)*. Things corresponding to such concepts are unique. Uniqueness is the intensional counterpart to extensional singularity. The predicates of such intensions may be words of universal meaning, that is, words which may mean any other word in the language. Such words are metaphors. A metaphor is a set of predicates used as a variable. Hence it can, in principle, replace every other word of the language — and even itself as an ordinary word rather than as a metaphor, as in "a peach of a peach." Since the totality of all ordinary languages has X_0 words, *each one* of which signifies as metaphor X_0 senses or meanings, the total meaning of the metaphorical language is of $_2{}^{X0} = X_1$ meanings. The metaphorical language therefore is a non-denumerable infinity, a continuum. Since an element of a continuum may itself be a continuum, it follows that a metaphor may, itself, be a continuum. A conjunction of a finite number of metaphors is a poem. The fulfillment by a thing of a singular concept, understood in this sense, constitutes intrinsic value. Intrinsic value is the valuation of poets and artists, lovers and mystics, magicians and advertisers, chefs de cuisine and politicians, theologians and creative scientists (whose axioms are metaphors. For details see the author's "The Logic of Value," *Review of Metaphysics*, XIV, 3, March 1961, pp. 389-432).

Systemic value, extrinsic value, and intrinsic value are the value dimensions. As is seen, they constitute a hierarchy of richness, with intrinsic value richer in qualities than extrinsic value, and extrinsic value richer in qualities than systemic value. "Richer in qualities" is the definition of "better," "poorer in qualities" is the definition of "worse." The definition of "ought" is: "The worse ought to be better." Hence, intrinsic value is better than extrinsic value, and extrinsic value is better than systemic value. Also, systemic value ought to be extrinsic value, and extrinsic value ought and to be intrinsic value. The hierarchy of value is a valuation of value. Thus, the science of value specifies and elaborates systematically what the philosophy of value only suggests, the extensional-intensional scale of richness (above p. 101).

The value dimensions are *formal* specifics, they belong to value logistics. But their applications to fields of value phenomena constitute the specific values of pure axiology. These specific values are *theoretical* value specifics. Some of them are the following:

1. *Applications of Extrinsic Value*

The application of *extrinsic* value to individual persons shows each person as a class of functions. This yields the science of *Psychology* — not as a naturalistic but as a value science, showing how the person fulfills or does not fulfill the various functions which it presents. Within the general field defined as psychology — the extrinsic value dimension applied to individual persons — all three value dimensions may again be used. The applications of these dimensions to the various functions yield the various psychologies, with the intrinsic dimension leading to Gestalt psychology, the extrinsic to Behaviorism, the systemic to formal systems of psychology, such as Clark L. Hull's or the factor analysis of Thurstone.

Extrinsic value applied to groups of persons shows these groups as classes of functions, performed by persons as functions within social groups. This yields the science of *Sociology*. Again, within this general field defined as sociology — the extrinsic value dimension applied to groups of persons — all three value dimensions may be applied. The results are the various sociologies, the application of intrinsic value leading to *Gemeinschafts* — sociologies in the sense of Toennies, the extrinsic to *Gesellschafts* — and other purely functional sociologies, the systemic to formal sociological systems such as Talcott Parsons' or Dodd's.

Extrinsic value applied to individual things shows each thing as a class of empirical functions. This valuation of things as functions leads to the science of *Economics;* the things thus regarded are "goods." The universal concept serving as measure of the value of each thing is called "money," and the thing's specific extrinsic value in question "price." Again, within the general field defined as economics the three value dimensions can be applied, with intrinsic applications leading to organismic theories like Spann's, extrinsic to utility theories, and systemic to formal theories of economics.

Extrinsic value applied to groups of things shows things as functions within groups of similar things covered by one concept, each thing fulfilling part of the connotation of the concept. This gives us the science of *Ecology*. The application of the three value dimensions within the general field thus defined gives us organismic, functional, and formal ecological theories.

Extrinsic value applied to concepts shows concepts as functions, i.e. with specific references and meaning. This yields the science of *Epistemology*. The application of the three value dimensions within the general field thus defined gives organismic epistemologies — knower and known as one unit as in Zen Buddhism, mysticism, artistic creation, — functional epistemologies, such as

Dewey's pragmatism, and formal epistemological systems, such as Kant's or the semanticists' like Charles Morris'.

Finally, extrinsic value applied to words shows words as functions in speech, resulting in the science of *Rhetoric*, again in its organismic (aesthetic), functional (forensic) and systemic ("speech science") forms.

2. *Applications of Intrinsic Value*

Intrinsic value applied to individual persons shows the uniqueness of each person and its fulfilling or failing to fulfill his own self. This is the science of *Ethics*. As ethics appear here philosophical anthropologies (in the continental sense of the word) and existentialism, certain kinds of psychologies concerned with the self, such as Karen Horney's, Abraham Maslow's, and Erich Fromm's, and an ethics such as Kant's. The majority of traditional ethics do not belong here but into the fields of value psychology and sociology. Again, the application of the three value dimensions within the general field defined as ethics brings about intrinsic, functional, and formal ethics, respectively, represented by the theories mentioned — anthropologic-existential, psychological formal — in the order mentioned.

Intrinsic value applied to groups of things shows the uniqueness of such groups, the value of their symbols and institutions, and yields the sciences of *Politics* and *Social Ethics*. Again, application of the three value dimensions within the general field defined gives us organismic, functional, and formal political theories, as we have them in Gierke, Marx, and Karl W. Deutsch respectively, to mention only three.

Intrinsic value applied to individual things shows things as unique values and leads to *Aesthetics*, and a science of *Symbolism*. Again, the various value applications give us three kinds of aesthetic theories, and three kinds of symbolic theories, with their respective subjects, from sacraments to signals to semicolons.

Intrinsic value applied to groups of things shows the unique value of such groups or configurations and yields the science of *Civilization* or *Culture*. The application of the three value dimensions gives us three kinds of cultural theories, represented, respectively, by Toynbee, Marx, and Morris Zucker (*The Historical Field Theory*, New York, 1945), to mention three representatives of intrinsic, functional, and systemic cultural valuations, respectively.

Intrinsic value applied to concepts shows concepts as unique, involved in, and with reference to, the essence of human life. Here we have the science of *Metaphysics*. Again, within this general field, the three value dimensions can be distinguished. The struggle between the realists and the nominalists

is a classic example of intrinsic versus systemic metaphysical valuation of concepts.

Intrinsic value applied to words shows words as unique values with universal reference and meaning, that is, as metaphors. Here we have the science of *Poetry* or *Literary Criticism*. The three value dimensions within this general field yield three different literary viewpoints and, as their subject, three different literary activities, from "non-objetive" through "realistic" to "abstract" poetry.

3. *Applications of Systemic Value*

Systemic value applied to individual persons shows the individual as a system and gives us the science of *Physiology*, in all its aspects, from the study of the human body to that of robots. Applied to groups of persons it originates a system of interpersonal relations, which is the *Law* of persons and of institutions. Again, the three value dimensions yield three kinds of legal theories, from Gierke through Pound to Kelsen and García Máynez.

Systemic value applied to individual things shows each thing as a system, that is, as a machine and the like, and yields the science of *Technology*, and *Engineering* in particular. The application of the three value dimensions within this general field gives us technological theories and practices from the organismic view of some German philosophers and some inventors, such as Edison, to the everyday calculations and techniques practiced at the Massachusetts Institute of Technology or the next factory. In one respect, the value science of technology, may be said to begin where that of physiology leaves off, with robots.

Applied to groups of things, systemic value produces the sciences of *Industrial Technology* and *Civil Engineering*, which may be combined under the name *Technological Ecology* or *Ecological Technology*. The application of the three value dimensions within this general field gives rise to other sciences of systemic things in groups and interrelations, such as *Ritual*, *The Rules of Games*, and the *Law of Things (Law of Property)*, which arise from the application of the intrinsic, the extrinsic and the systemic dimension, respectively.

Applied to concepts, systemic value shows us concepts in systematic interrelation, that is, as subject matter of *Logic*. Again, the application of the three value dimensions to this general field gives us the various logics, from the "organic logic" of Vasconcelos or Spann to the pragmatic logic of Dewey to the symbolic logic of Russell and Quine.

Finally, systemic value applied to words gives us words in systems, or

the science of *Grammar*, with the various theories of grammar, from the "Symbolic forms" of Cassirer and the speculations of Plato's *Cratylus* to the strict systems of the grammar texts.

4. *Interrelationships of Values*

Through these definitions of the various value sciences theoretical axiology connects what was formerly unconnected, such as, to name a few, Ethics and Sociology, Ethics and Aesthetics, Ethics and Economics.

The difference between *Ethics and Sociology* is the difference between intrinsic valuation applied to individual persons and extrinsic valuation applied to groups. Not only is intrinsic value infinitely more valuable than extrinsic value (X_1 vs. X_0) but, as can be demonstrated, the value of a person is infinitely higher than that of a group (see next Section).

For this reason it is infinitely more valuable, in the strictly defined sense of infinity, to be a morally good person than to be a good member of society, say a good trolley-car conductor, baker or professor. To be sincere honest or authentic in whatever one does infinitely more important than what one does. The relations between *Ethics* and *Sociology*, or between ethical value and social value, is minutely described by Kierkegaard in his *Point of View*, and in parts of his *Sickness Unto Death*.

The relation between *Ethics and Aesthetics* lies in intrinsic valuation as applied to *things* and intrinsic valuation as applied to *persons*. It will be demonstrated in the next section that a person is of infinitely greater value than a thing. The subject matter of Ethics, therefore, is of an infinitely higher value than the subject matter of Aesthetics; and to consider life ethically is of an infinitely higher value than to consider life aesthetically. This is the message of Kierkegaard's classic on the relation between Ethics and Aesthetics, *Either/Or*. Kierkegaard's ethics is precisely the ethics that results from the system of axiology.

The difference between *Ethics and Economics* is the difference between the application of *in*trinsic value to *persons* and the application of *ex*trinsic value to *things*. Since intrinsic value is infinitely more valuable than extrinsic value, and since *persons* are infinitely more valuable than *things*, the ethical aspect is infinitely more valuable than the economic aspect. It is, therefore, profoundly bad to confuse the moral and economic values, as for example, to sell one's child, sell a person into slavery, or to degrade a moral value such as love, by selling in prostitution. Intellectually, it is profoundly bad to subordinate a moral value to an economic value. When this occurs

within a political system then the system, as measured by axiological science, is a *bad* system in the strict definition of this term.

Similarly, any other values and value fields can be related.

The applications of the value dimensions mentioned are summarized in the following Table.

AXIOLOGICAL SCIENCES

Aplication to	*Intrinsic Value*	*Extrinsic Value*	*Systemic Value*
Individual Persons	Ethics	Psychology	Physiology
Groups of Persons	Political Science Social Ethics	Sociology	Law of Persons
Individual Things	Aesthetics	Economics	Technology
Groups of Things	Science of Civilization	Ecology	Industrial Technology, Civil Engineering, Games, Law of Property, Ritual
Concepts	Metaphysics	Epistemology	Logic
Words	Science of Poetry, Literary Criticism	Rhetoric	Grammar

VIII. *Material Specifis of Value*

Rather than giving examples from the infinity of value situations, we shall examine two value arguments, *Anselm's Proof of the Existence of God* and a *Proof of the Infinite Value of the Human Person.*

1. *Anselm's Proof of the Existence of God.* God, says St. Anselm, is defined as that than which nothing greater can be thought, *quo maius cogitari nequit.* A thing which is only thought as thought is not a thing than which nothing greater can be thought. For a thing which is thought as existing is thought as greater than one which is thought merely as thought. Hence, by definition, God must exist.

The difficulty with this proof is the word "greater," *maius*. It cannot be shown logically that existence is "greater than" mere thought or essence. And if this could be shown it would still have to demonstrated that existence itself is that than which nothing greater can be thought. But, thanks to the axiological hierarchy of values, these difficulties can be overcome. We have seen that extrinsic value is *better than* systemic value and that, while systemic value refers only to mental constructions, extrinsic value refers to existing things. Hence, we can reformulate the Anselmian proof, substituting the word *better* for the word *greater* — as was actually the case in the original definition of God by St. Augustine on which Anselm bases his proof (*"quo esse aut cogitari nihil melius possit"*). Hence, we define God as that than which nothing better can be thought. If, then, God is thought merely as thought, that is to say, as systemic value, there is a being which can be thought as better, namely one which is thought as extrinsic value, and hence as existing. This would contradict the definition of God. Hence God must be thought as existing.

This proof is consistent within the system of formal axiology. Moreover, it can be continued: Also an existing God is not that than which nothing better can be thought. This is rather God as intrinsic value. Hence, God must be thought not only as existing but as supreme value. He is the value of values. (For details see the author's "Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic," *Review of Metaphysics*, XIV, 4, June, 1961, pp. 637-675.)

2. A *Proof for the Infinite Value of the Human Person.* There are, axiologically, at least four proofs for the infinite value of the human person, the epistemological, the logical, the ontological, and the teleological. We shall mention here the *epistemological proof.*

Our definition of man will be the time-honored: "Man is a rational being."

By "rational" we shall understand the capacity of combining concepts with objects, mentioned above, which is really the capacity of finding one's way in this world by representing it to himself, that is, by naming material objects and interrelating the names in question.

The intension, then, which a man is to fulfill in order to be a man, in accordance with the definition — and which is to measure his value as a man so defined — is "rational," or "the combining of concepts with objects." Let us call each such concept a "thought." We can then reformulate our definition and say that man is a being which can think thoughts. The intension of "man" now is "*thinking thoughts.*" In order for this intension to be a *measure,* we must spell out the set it consists of. This is the set of "thoughts," meaning the thought items a man must be able to think in order to be a man. Fully elaborated, the intension of man is: "thinking thought

s and thinking thought *t* and thinking thought *u* and... etcetera." Since each thought is the name of a thing, the number of thoughts a man must be able to think in order to be a man must correspond to the number of things. According to a theorem of transfinite mathematics, any collection of material objects is at most denumerably infinite, that is to say, can be put, at most, into one-to-one correspondence with the series of rational numbers. The cardinality of this series is X_0. (E.V. Huntington, *The Continuum*, Cambridge, Mass., 1942, p. 32.) Hence, the number of thoughts, in the sense defined, that a man must be able to think, is at most denumerably infinite, or X_0. The set of thought terms contained in the intension of "man," according to our first definition, thus, has the cardinality X_0. This does not change if we add, to the names of things, the names of actual or logical sets of things, and of sets of such sets, and so on. For, the sets of actual such sets — of situations — must again be definite and hence denumerable; and the sets of logical such sets — or classes — must also be definite and hence denumerable.

So far, then, the intension of man is a denumerably infinite set of predicates; which means that man, according to this first definition, is essentially, that is by definition, a denumerable infinity. The cardinality of his *value*, as fulfillment of this definition, so far, is X_0. Let us call the number of items in the intension of a concept the *characteristic number* for of the corresponding thing. This term —"characteristic number"— was coined by Leibniz precisely for the purpose of signifying the cardinality of an intension ("On the General Characteristic," Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Vol. I, tr. and ed. Leroy E. Loemker, Chicago, 1956, pp. 344 ff. P. Wiener, ed., Leibniz *Selections*, Scribner's New York, pp. 22 ff. For the application of transfinite mathematics to intensional structure see Benno Erdmann, *Logik*, Halle, 1907, Vol. I, Chs. 21, 24). Man's characteristic number then, so far, is X_0.

However, the thought items contained in our definition of "man" do not exhaust this definition. These thought items, *s*, *t*, *u*, etcetera, must also be *thought*. This may be understood extensionally or intensionally. Extensionally understood, the set in question becomes what Dedekind called *meine Gedankenwelt*, my world of thoughts, the set of possible objects of thought of a thinker (the existence of which Dedekind used as proof for the existence of infinite systems, *Was sind und was sollen die Zahlen?* 1887, Paragraph 66). We shall not reproduce Dedekind's argument, which presupposes a definition of infinity too subtle for our present purposes. Our argument will be a simpler version of Dedekind's.

Each of the X_0 thought items may be thought, that is, it may be thought *that* they are being thought; and it may be thought *that* the latter thoughts are being thought, and so on *ad infinitum*. Each thought can be thought as thought X_0 times: the item *s* can be thought as thought, and the thought *that s is* thought, *s'*, may be thought as being thought, and the thought *that s'* is thought, *s''*, may be thought as being thought, and so on theoretically X_0 "times." Similarly *t*, *t'*, *t''*, t''', t'''', t''''·:··· u', u'', u''', u''''·····. Since there are X_0 thought items thus capable of being thought of in X_0 levels of being thought, each such thought combinable with every other, the total of my Gedankenwelt is $_2{}^{x_0} = X_1$. The characteristic number of "man" then is X_1 Man, as a rational being, is an infinity of cardinality X_1, a thought continuum, a spiritual *Gestalt*.

Intensionally understood, the thinking of each of the X_0 thought items of the original set gives rise to the same cardinality. "Thinking" here means not only thinking *that*, but thinking *what*. Each of the items is not only a name denoting a material object but also a concept connoting it. Each such concept has its own intension which consists of the predicates signifying the properties of the thing, or things, in question. If these things are at least two, the properties in question must be common to, and abstracted from, the things as members of the class in question. The larger the number of class members, the smaller the number of predictes in question; the smaller the number of class members, the larger that of predicates. With a class of two members, the number of common properties that may be abstracted is infinite. The cardinality of this infinity is X_0, since, as we have seen, each of the common properties must be abstracted one by one. While the *process* of abstraction is potentially infinite, the *totality* of common properties abstractable is actually infinite. Intensionally seen, my *Gedankenwelt*, then, consists of X_0 concepts each of which may contain X_0 intensional predicates. Hence, again the intension of man, in this definition, consists of $_2{}^{x_0}$ = items. Man is essentially infinite — a spiritual *Gestalt* whose cardinality is that of the continuum.

This cardinality, however, is that of the entire space-time universe itself. The result of the first axiological proof of the value of man is that each individual person is as infinite as the whole space-time universe itself. This point, made by philosophers from St. Augustine to Pascal to Bergson, is here axiologically demonstrated.

The demonstration in question is an aspect of Dedekind's proof for the existence of infinite systems, which Josiah Royce, in 1899, used to demonstrate the infinity of the Self (*The World and the Individual*, New York, 1923,

Vol. I, pp. 501 ff. Cf. Richard Hocking, "The Influence of Mathematics on Royce's Metaphysics," *Journal of Philosophy*, LIII, 77-91, February 2, 1956. For details see the author's "Four Axiological Proofs for the Infinite Value of the Human Person," *Kant-Studien*, 54 (1962-1963)).

NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA EN LA FORMACIÓN INTEGRAL DEL UNIVERSITARIO DE NUESTRA ÉPOCA

DANIEL KURI BREÑA

En nuestro tiempo es indispensable que los universitarios adquieran una formación integral, porque ellos influirán decisivamente para dar fisonomía a la comunidad.

Hemos de evitar la deficiencia de que el universitario adquiera una educación solamente humanista o filosófica, o el peligro contrario, una formación puramente científica; ambas formas mentales son incompletas, aun cuando el riesgo que representa la segunda actitud sea el peligro contemporáneo; porque si la Universidad pone el acento solamente en la investigación de la ciencia, que ilumina aspectos parciales del Universo, proporciona a los universitarios una o varias visiones, limitadas y fragmentarias del saber, según la naturaleza de las ciencias; y así aparecen los especialistas "que saben cada vez más de cada vez menos"; los vuelve incompresivos para las más amplias zonas del conocimiento de la vida, los convierte en hombres intelectualmente mutilados, unilaterales y con gran propensión a resolver todos los problemas con los estrechos conocimientos de su disciplina.

Los descubrimientos de las ciencias físicas y naturales de nuestros días producen, con la aplicación de la técnica, instrumentos extraordinariamente poderosos que pueden ser utilizados para el servicio del hombre o para su destrucción; y lo que precisa es la guía, la razón, la norma para la utilización de esas tremendas fuerzas y esto no lo dan ni la física, ni las ciencias, ni la técnica, sino la moral, la filosofía y la religión.

Ahora a nadie es lícito dudar de que si la fuerza más grande que ha conocido la humanidad es la desintegración atómica con la liberación de

la energía nuclear —hasta ahora la bomba de hidrógeno— que hay una fuerza superior, de la cual ésta depende o sea la inteligencia humana que la descubre y la voluntad libre que puede emplearla para el servicio fecundo de la especie humana o para su aniquilación.

De aquí depende el futuro inmediato de la humanidad, para ello es indispensable encontrar una formación integral para la inteligencia y para la voluntad humana o sea, que se dote al universitario de los conocimientos científicos y técnicos, pero también de bases fundamentales de la moralidad, del orden interior del espíritu, del orden de la sociedad y del orden de la conducta, esto es: una formación humanista, moral, filosófica y religiosa. Esta formación que no es enciclopédica, ni de acumulación de datos que forman el erudito abrumado, sino jerarquía del saber, claridad en el pensar, y rectitud en la conducta, se obtiene por un estudio profundo y alto del hombre, del mundo, y de su destino, para encontrar los fines supremos que iluminan la vida, que dan razón de ser al destino humano.

Por lo anterior, me permito proponer que, en todas las escuelas profesionales, se imparta por lo menos una cátedra obligatoria de ética, de moral profesional o de ontología de la profesión; de antropología filosófica, filosofía de la sociedad, y de historia de las ideas filosóficas.

Estas disciplinas ayudarán a los universitarios: a llevar con garbo moral lo que Unamuno llamó "La profesión de ser hombre"; sitúan la especialización como lo que es: una parte del saber ligada al conjunto.

La especialización científica o técnica es solamente una franja o gajo del saber, que hace patente el peligro de que se intente explicar el todo por la parte, cometiendo insubordinaciones de la ciencia y de la técnica; descuida la jerarquía a los grados del saber, y se erija usurpando conocimientos de orden superior en una pretendida visión del mundo y de la vida "Weltanschaung" con datos puramente científicos.

Este riesgo lo expuso magistralmente en su tiempo don José Ortega y Gasset, en su libro que constituye un angustioso llamamiento "La rebelión de las masas" con el cual denuncia muy enérgicamente la nueva barbarie y a los bárbaros que son especialistas sin humanismo.

En la historia de la filosofía son muy frecuentes los casos de interpolación o de transferencia indebida en los cuales, con principios de una rama particular del saber; biología, física, química, matemática o economía, se pretende construir el magno edificio de la sabiduría o de la filosofía, que es una interpretación del mundo y de la vida; del hombre y su destino, del orden de la sociedad y su conducta.

Una formación humanista y filosófica como la que hemos diseñado para los hombres de ciencia, lleva consigo, para ellos, las siguientes ventajas:

1o. Rompe la estrechez de la especialización abriendo horizontes más amplios e iluminando la zona en tinieblas.

2o. Fundamenta a las ciencias y a la técnica.

3o. Les señala su campo adecuado y propio.

4o. Descubre los fines del hombre, del mundo, y de su destino (DIOS).

5o. Aclara los grados del saber.

6o. Investiga la validez de los métodos.

7o. Explica la historia y la historia de la cultura, y al descubrir las proyecciones sociales de un modo de pensar con el estado social, económico, político y moral del mundo, permite obtener resultados positivos y evitar o recaer en errores ya ensayados.

8o. Al descubrirse el orden moral se establecen las conexiones con el ejercicio de la profesión, la responsabilidad del especialista en el orden humano, y la responsabilidad con la sociedad y así, el universitario, el profesionista se perfecciona como tal, y como hombre en la vida.

CONCLUSION:

A consecuencia de lo que se ha dicho propongo que en las Facultades y Escuelas Universitarios, se impartan, como obligatorios, por lo menos los siguientes cursos de materias filosóficas que completen la formación científica:

1o. Ética.

2o. Deontología de la Profesión.

3o. Antropología filosófica.

4o. Filosofía de lo Social.

5o. Historia del pensamiento filosófico.

Urgencia de nuestro tiempo es completar la formación científica del universitario con los cursos filosóficos que deben impartirse en todas las Escuelas Profesionales para lograr una formación integral.

PROBLEMA Y PROBLEMAS DE LA CRÍTICA DE LA ÉPOCA

FRANCISCO LARROYO

Sin género de duda, la crítica de la época es uno de los problemas más difíciles y controvertidos en la filosofía contemporánea. En él se anudan, en verdad, asuntos de variada índole y de desigual alcance. Definir una época, la nuestra, en lo que tiene de peculiar, característico, y, logrado esto, ponderarla, calibrarla, valorarla, en su ubicación y entronque histórico, es harto complicado, y, sin embargo, de necesitada urgencia. Así lo consideran pensadores señeros de nuestro tiempo; así lo reputaron, para su época, y se dieron a la tarea de resolverlo, grandes filósofos del pasado.

El tema de la crítica de la época constituye el tema por excelencia de la filosofía de la historia. Esta disciplina, en efecto, es el enorme esfuerzo de comprender estructura y sentido del acontecer humano en sus variadas manifestaciones y sucesivas etapas. Por una parte, como anticipada tarea, la filosofía de la historia describe las típicas formas culturales que ha ido creando el hombre al correr de los tiempos. He aquí la morfología de la historia. En seguida, bien que en paralelo con aquella descripción de los estilos de vida, pasa a considerar las cuestiones relativas a los principios de la historia: ¿Cuáles son los factores decisivos en el curso histórico? ¿Qué significación histórica poseen individuos y colectividad? ¿Quiénes son, en rigor los sujetos de la historia? ¿Qué es progreso o ascenso cultural? ¿Qué, decadencia y crisis? ¿Qué, épocas de transición? ¿Tiene algún sentido la historia universal? ¿Carece de todo sentido y finalidad el humano acontecer?

La filosofía de la historia comprende y valora la vida de cada época y lugar a fin de calibrar su rendimiento (sea positivo o negativo) dentro del curso universal de la cultura humana. Mas, tan compleja tarea empuja, en plenitud de sentido, al estudio del hombre histórico, a la investigación del

ser concreto del hombre en un determinado período y cierto paraje de la tierra.

La Edad Técnica

Es la nuestra una época que cae dentro de la llamada edad técnica; la cual se extiende más acá y más allá de nuestro tiempo. Aunque el hombre es por esencia constructor (*technicos*, que ya decía Aristóteles), la edad técnica se inicia propiamente en los Tiempos Modernos, cuando se crean las bases científicas del maquinismo. En la Antigüedad y en la Edad Media, dice Ortega y Gasset (*meditación de la técnica*, 1938), hubo una técnica que podría llamarse la *técnica del artesano*. Otra cosa es la *técnica del técnico*, tal como se origina en los Tiempos Modernos y que amenaza ya en convertirse en una *tecnocracia*, en la época contemporánea. El tecnicismo de nuestro tiempo se vincula, de cierto, al creciente uso de la máquina y, por ello, al progreso insospechado de la ciencia natural, pero también a la aplicación de las ciencias de la cultura (derecho, economía, sociología...) a formas de vida espiritual del hombre. Así, al lado de una técnica de la producción de obras materiales, hay una técnica social, una técnica económica, una técnica del arte, una técnica del saber, incluso una técnica de salvación.

Nuestra edad técnica ofrece inéditos y determinados caracteres. Ante todo, innegable universalidad y uniformidad de la vida, y, con ello, la aparición del *hombre-masa*.

La uniformidad de vida está penetrando en los pueblos más heterogéneos y distantes. El contraste entre las culturas de Oriente y Occidente que hace todavía treinta años era lugar común en la literatura de este tema, pierde día a día su importancia. La vida cosmopolita gana terreno doquier. Todo acontecimiento importante afecta a todos. China ya no es China, ni los chinos son chinos, pero tampoco Europa es Europa, ni los europeos son europeos. Esto ocurre, sin duda, por el desarrollo prodigioso de la técnica. Pues mientras todos los cambios anteriores, dice Jaspers, fueron locales y podían equilibrarse con otros sucesos en otros sitios, de suerte que al fracasar uno de ellos permitían la salvación del hombre por otros movimientos, lo que acontece ahora es absolutamente decisivo. Nada hay que quede fuera.

Por otra parte, la técnica, al transformar el trabajo humano transforma al hombre mismo. Éste ha creado la técnica, y, como suele ocurrir, ya no puede sustraerse a la influencia de ella. Ahora bien, la técnica es una posibilidad incierta: esperanza y peligro al par; de un lado, signo de bienestar

y felicidad; de otro, guerra y conflicto. ¿Tiene la técnica algo de demoníaco, ello es, algo que el hombre ha creado y que, en verdad, no hubiera querido: algo subterráneo y oculto a su mirada, que ahora lo aleja de los más altos bienes de la cultura?

Como se comprende de suyo, las valoraciones de la técnica son diversas, a veces de signo contrario. Ortega y Gasset enseña que el antimaquinismo es pura fraseología y beatería. Lo que hace falta, agrega, es que el hombre invente nuevas máquinas intelectuales, vale, decir, una nueva sabiduría para entender los problemas y dominar los conflictos. De parecida manera opinan otros pensadores. Lo pertinente y decisivo es encontrar un sentido creador en este mundo prefabricado en que vivimos, lo que puede lograrse, a pesar de que éste trae consigo una civilización dirigida y planificada.

La solución no puede, no debe ser un optimismo perfumado. Tampoco la profecía es la certera fórmula. Acaso las imágenes del futuro son un sucedáneo. De continuo sucede algo distinto de lo que se ha pensado, pues el hombre realiza de golpe lo que ninguna inteligencia puede profetizar de antemano.

Época de Crisis

La edad técnica ha traído consigo, o, por lo menos, ha ejercido perceptible influencia en otro rasgo característico de nuestro tiempo: la crisis.

El mundo sufre cambios súbitos y profundos, y la teoría, que ve en ello síntomas esenciales de una situación crítica, trata, preocupada, de definirla y comprenderla. De cierto, no sólo la Segunda Guerra Mundial y los efectos económicos y políticos de ella, conmueven al hombre actual. Otros muchos sucesos, todos ellos solidarios entre sí, provocan en grandes círculos, a veces de alcance internacional, un hondo y creciente sentimiento de inseguridad en más de un aspecto de la existencia.

El progreso industrial, consecuencia directa de los avances de la ciencia y de la técnica, pareció a muchos una fórmula salvadora. La salud y la higiene, las nuevas comodidades y la elevación del nivel de vida, hicieron creer a los más en el advenimiento de una decisiva seguridad social. La época del maquinismo, con sus efectos: auge de la gran industria y el mercado internacional, avanzó, de fijo, en sucesión incontenible en esta línea. El automóvil, el avión, la radio y la televisión marcan etapas impresionantes de dicha época. Pero el descubrimiento de la energía nuclear ha venido a romper el hilo de estas esperanzas. En el breve lapso de dos décadas se logran descubrimientos que potencian al máximo el poder destructivo del

hombre: la bomba atómica, la bomba de hidrógeno y la bomba de cobalto. ¿Aprenderá el hombre a gobernar el uso de las fuerzas que ha descubierto? ¿Estará capacitado para ello? ¿Existe un insuperable desequilibrio entre su conciencia moral y política y el proceso de las ciencias? ¿El propio hombre está preparando los poderes de su autodestrucción? Las recientes amenazas de la guerra nuclear enfatizan la duda en torno de estas cuestiones.

Por otra parte el "hombre-masa", con sus características mentales, es signo y puede ser factor de un trágico desenlace. Su bajo nivel de cultura, la compulsión del trabajo, el aburrimiento, la excitación nerviosa, son actitudes propicias para ello, pues el "hombre-masa" es influenciado en buena y explicable proporción. J. G. Beus (*El Futuro de Occidente*, 1955), advierte que, por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica es dable a un locutor eficaz ejercer una influencia sobre diez millones de personas a la vez, por medio de la televisión, y sobre un número mayor al través de la radio.

Inclusive la conciencia religiosa, la menos mudable, experimenta hoy cambios de no poca monta. El hecho proviene no sólo de la lucha en torno de la Iglesia, promovida y sostenida, en parte mayor, por las ideologías vigentes, sino también por las transformaciones que tienen lugar en los ámbitos todos de la cultura y de las realizaciones sociales. La convocatoria y realización del actual Concilio Ecuménico es testimonio vivo, y remedio plausible, y necesitado, y urgente, de una renovación de la vida religiosa.

Los jefes espirituales de nuestro tiempo sienten los riesgos de una encrucijada. Sus decisiones se antojan problemáticas, preñadas de inseguridad y de peligros. Las ciencias del hombre, por mala ventura, no suministran principios, mucho menos soluciones para resolver la situación. Sin embargo, una luz en el camino sólo puede ofrecerla aquí el conocimiento del hombre en su trasiego histórico, un conocimiento de su manera de ser y de sus potenciadas energías.

Justo: la teoría del hombre, por ello, encara en la actualidad el problema partiendo de las manifestaciones colectivas e individuales de la época. Es, así, en un sentido, una crítica de la época. Pero, ¿qué es una crisis? ¿Qué una época de crisis? La crisis en general es una situación transitoria, inestable y oscilante, que se anuncia, de manera inesperada, por algo que termina y por algo que se inicia. Dos fuerzas o directrices se hallan frente a frente en esa situación. No prepondera en ella el carácter positivo ni el negativo de una situación. No todo cambio significa necesariamente una situación crítica. La existencia es, de continuo, cambio, cambio normal, acaso previsible.

La crisis, a la inversa, es una radical mudanza que rebasa las condiciones de la continuidad. Cabe representársela en este sentido, como un *hiatus*, un abismo, que sólo un *salto* es capaz de superar. Por ello, la crisis es, en su incertidumbre, una fase peligrosa que puede acarrear algo beneficioso o algo nocivo. Desde otro ángulo se reconocen, o admiten, crisis parciales y crisis totales.

Suele hablarse también de crisis de la personalidad y de crisis sociales. Ambas, a decir verdad, se encuentran en inseparable nexo. Característico y habitual en la primera es la crisis de las creencias. Ello acontece cuando el hombre deja de tener confianza en ciertas convicciones, de carácter religioso, por ejemplo, e, inseguro, no encuentra dentro de sus convicciones el asidero existencial que le ofrecían su perdida creencia.

Las crisis sociales, o históricas, condicionan y, a la par, están condicionadas por las crisis de la personalidad. Por ello, aquéllas, las colectivas, aunque tienen rasgos generales, no afectan de idéntica manera a todos los hombres. La actitud que suele adoptarse ante la inminencia de la muerte, por ejemplo, determina formas diferentes de reaccionar frente a las crisis.

Las crisis históricas, por otra parte, se producen en cada caso, con peculiares modalidades. La nuestra, la actual es, por así decirlo, ecuménica. La crisis afecta no sólo a Europa y América. La totalidad del mundo geográfico e histórico padece los síntomas de ella. Estos son: perplejidad ante la vida; desvanecimiento de las creencias y, consecuentemente, inadecuación entre lo vivido y lo vagamente deseado; origen de grupos y sectas que prometen una "salvación terrena"; predominio de las ideologías como formas de existencia o, en su defecto, en grupos reducidos, ironía y caricatura deformadora de la acción política; desconfianza, pérdida de la conciencia moral, en obsequio, a veces, de una sensiblería enmascarada; en fin, confusión de valores, arte tendencioso, utilitarismo.

Si se pregunta, antes de buscar la salida de la situación crítica, cuál es la causa de ella, la respuesta es incierta. Las crisis para W. Goez, por ejemplo, son completamente unilaterales y muchas veces se puede titubear al determinar en qué consiste el centro y la línea principal de tal movimiento. Por lo general, transcurren en el lapso de tres generaciones, tienen su ascensión, su culminación y su declinación, pero nunca será enteramente fácil establecer de modo inobjetable y en guarismos el principio y el ulterior transcurso, porque siempre es difícil aclarar el subsuelo espiritual y, por eso, es susceptible de las más diversas interpretaciones.

La Sociedad Planificada

Crisis es desconcierto, pero también conciencia y búsqueda. El hombre actual hace esfuerzos por encontrar una solución a esta época de crisis, y ve en la planificación social una esperanza. El hecho se explica y justifica, con holgura, pues representa, nada menos, nada más, que la salida en masa de aquella forma de vida llamada liberalismo, tan cara aún a generaciones retropróximas, tan factible todavía para algunos pensadores en la actualidad.

Es el liberalismo una doctrina llena de peripecias. Suele adscribírselo a la flora política del siglo XVIII, de acentuada propensión individualista. Ya en el siglo XIX, empero, adquiere inéditas modalidades en la medida en que sus partidarios déjanla teñir con ideas sociales y socialistas de heterogénea ascendencia. Hay, sin embargo, un rasgo que lo define. El liberalismo nace y pervive como doctrina política. Postula la igualdad jurídica de todos los hombres y, por ello, el derecho de éstos a participar en la organización y ejercicio del poder. El liberalismo, así, se compagina con la idea de una democracia funcional y activa.

Mas como el Estado es el titular del poder, la doctrina liberal tiene inevitables consecuencias en la vida toda de la sociedad. El liberalismo trata de salvaguardar la libertad individual, y, atento a este objetivo, pone límites al poder público impidiendo que invada la esfera de acción de la persona. Una expresión clásica designa la doctrina liberalista; la célebre divisa del *laissez faire, laizez passer.* El Estado debe *dejar hacer* no interviniendo en la vida económica; *dejar pasar* los sucesos en su natural encadenamiento, pues la libre interferencia de los hombres conducirá, por sí misma, al progreso de la humanidad.

Ya en el siglo XIX los hechos mostraron las flaquezas de esta doctrina. La libre concurrencia trajo consigo graves e injustas consecuencias. No sólo produjose un desequilibrio económico que amenazó la propia estabilidad de los gobiernos; también propició una suerte de revolución social encaminada a elevar el nivel de vida de los grupos en todos los dominios de la existencia. Como ya se dijo en aquel entonces: el liberalismo económico había hecho "más ricos a los ricos y más pobres a los pobres".

Frente al régimen de libre concurrencia fue necesario tomar eficaces medidas. Una de ellas se llamó *intervencionismo.* Sólo así pudieron conjurarse los peligros de no pocas revoluciones políticas. El intervencionismo es un conjunto de medidas fiscalizadoras ejercidas por el Estado, con la mira de mantener el equilibrio político, social y económico de una nación. En tanto la intervención se pone al servicio del bienestar del pueblo se justifica

cumplidamente, y, por esa vía se creyó superar la queja de la doctrina liberal de que el intervencionismo viola las leyes naturales de las relaciones entre los hombres.

La política intervencionista se ha convertido en el mundo contemporáneo en una *política de planificación*. La idea, a decir verdad, significa una nueva y comprensiva técnica social, que tiene en su haber ya realizaciones plausibles. Logra su primer éxito resonante al aplicarse a un país subdesarrollado. El estudio de los crecimientos planificados, dice R. Barre, se impone ahora por la experiencia soviética, que ha asociado por primera vez, desde 1928, la planificación socialista y el desarrollo económico. Un país semiasiático se ha convertido en treinta años en la segunda potencia industrial del mundo y la primera de Europa. Además, la experiencia soviética de industrialización de una economía agraria, parece hoy, a muchos países subdesarrollados, como el ejemplo a seguir.

En efecto: la importancia de las masas y el subdesarrollo de la economía de muchos pueblos ha hecho ya imprescindible la *Sociedad Planificada*. Las deficiencias económicas son signos de desigualdades intolerables en el plano de la vida política y cultural, y las ideologías hacen de las masas un factor decisivo. Precisa neutralizar los efectos, satisfaciendo de manera eficaz, técnica, los intereses en pugna. Sólo la planificación, nacional e internacional a la vez, elude los peligros inmediatos. El mundo toma este camino: Alemania y China, Rusia e Italia, lo mismo que Inglaterra, Japón, Francia y los Estados Unidos. Todos se mueven en la misma dirección: la sociedad planificada, aunque se difiera en ciertos aspectos.

La planificación es una técnica social compleja. Planificar es prever inventando un modo colectivo de vida. Vida prevista, vida inventada.

La planificación social es una tarea gradual. Se articula a ciertas circunstancias y procede por etapas. Utiliza la técnica social de la coyuntura. Los planes se diseñan, a tenor de su complejidad, a corto o largo plazo. El tiempo es un elemento constitutivo de toda obra planificadora.

La idea de coyuntura arrastra consigo otra esencial nota, a saber, la coordinación. El plan, por concreto que sea, requiere articularse dentro de las funciones efectivas. La sociedad planificada es un innegable conjunto de quehaceres coordinados. La división de trabajo social suministra la base real de esta exigencia. La sociedad planificada atiende y se constituye a la vez en tareas administrativas, de enseñanza, política, de propaganda... La coordinación de la vida social significa una mayor y mejor economía y un adecuado empleo de los recursos humanos.

Como toda técnica, la planificación no es en sí buena ni mala. Lo que determina el valor humano de ella, depende de los objetivos que se pro-

ponga lograr. Es cierto: la sociedad planificada, por definición, lleva directamente a una centralización de funciones. El acto de coordinar bien implica consecuente unidad rectora; pero ello no juzga del valor de los fines propuestos, de la forma de vida reconocida como digna así la dictadura como la democracia pueden hacer uso de ella; lo están haciendo. La sociedad planificada del futuro; de un futuro próximo, se halla frente a una encrucijada.

La Angustia Colectiva

¿Alcanzará, si no todos, por lo menos algunos de sus objetivos la planificación social? Los hombres de Estado trabajan con ahinco en tan nobles propósitos. Mientras tanto la crisis contemporánea cobra una peculiar modalidad en forma de angustia colectiva.

¡La angustia! He aquí un tema desconcertante, vivo, múltiple, reiterado en la filosofía de hoy. ¿Por qué? Fácil es decirlo. La filosofía se impone como tarea, entre otras, la de comprender al hombre en su existir concreto, como éste se manifiesta en la historia, y, por tanto, en esta nuestra época, de crisis, atormentada y dramática, se comprende de suyo que hechos como la angustia ocupen una reflexión filosófica un lugar preferente. En el mundo de hoy, en efecto, se está operando un cambio súbito y considerable en todos los órdenes. ¿Favorable? ¿Adverso? Voces pesimistas sobresalen en el diálogo, y el pesimismo es temple humano que arrastra consigo temor y, a veces, ansiedad. Es exacto: jamás hubo en la historia tantos motivos como hoy para angustiar al hombre. Algunos pensadores, inclusive, exageran: ven en el hombre actual, por sobre todo, un hombre angustiado.

La angustia puede ser promovida por peligros y amenazas que afectan a grupos sociales. Ello da lugar a la angustia colectiva. Peculiares, inéditos caracteres configuran este tipo de angustia. Ante todo, esta angustia, al trascender de lo individual, se potencia en grado insospechado. La creencia común es una amenaza inminente, lleva de continuo a un falso acrecentamiento del peligro, por una parte, y, por otra, a una acentuada convicción de lo que habrá de realizarse. La angustia colectiva, pues, se alimenta, incrementándolos, de los efectos patológicos de la angustia anticipada y de la angustia atada. Hay más: las víctimas de la angustia colectiva pierden en parte mayor o menor su sentido crítico. Un ejemplo actual. Se atribuye, comenta U. Schwarz *(La Angustia en Política,* 1960), una superior inteligencia a los inventores de los objetos lanzados al espacio cósmico. La Unión Soviética, tras el telón de acero, nos es desconocida en gran medida. Pero

el hombre occidental atribuye, afligido, una capacidad excesiva a su gobierno y a su ciencia. De la incertidumbre se pasa a una convicción y de ésta se deriva fácilmente una onda de angustia. La consecuencia ha sido los comentarios derrotistas difundidos en América, desde el otoño de 1957, por el disparo del "Sputnik" ruso. La angustia colectiva es, la más de las veces, una angustia patológica.

La angustia colectiva se convierte, por esta vía, en una fuerza social de insospechadas resonancias. Es algo así como una descarga psíquica en cadena. Para bien o para mal, los líderes sociales suelen echar mano de la angustia. Un hecho, para mal, lo ofrece el *Terrorismo Político*. La palabra "terreur" fue usada por primera vez por Danton en 1793. I. Steinberg *(Poder y Terror en la Revolución*, 1941) ha formulado un certero concepto de terror. Para dicho escritor socialista, el terror político no es una acción singular, una expresión aislada, casual, por parte del gobierno. Terror es un sistema de aplicación de la violencia que se realiza o se dispone a realizar. "Terror es un plan legalizado para aterrorizar a las masas, para constreñirlas, aniquilarlas por parte del gobierno. Terror es una tabla muy meditada de castigos, represalias, amenazas, por las cuales el gobierno intima, atrae y obliga al cumplimiento de su absoluta voluntad. Terror es una capa arrojada desde arriba sobre toda la población del país; una capa que está tejida de sospechas, de espionaje vigilante emboscado y rencor". El terror no existe solamente durante la aplicación de la violencia; existe también cuando no se emplea la violencia y se cierne sólo como una amenaza constante sobre las cabezas de los hombres. La amenaza es la atmósfera, el elemento del terror; en esta atmósfera, la vida de los hombres está más envenenada que durante la acción efectiva del terror. Así, el hombre aterrorizado sucumbre a una suerte de angustia colectiva, al servicio de intereses políticos.

La Guerra Fría

La angustia colectiva es producida en gran medida por un suceso contemporáneo más nocivo de lo que se supone: la guerra fría. Como todos los rasgos de nuestro tiempo, ésta tiene solidaria explicación.

Hubo una época, no hace mucho aún, en que se juzgaba a la historia, la historia vivida, dentro de límites nacionales. Ponderábanse los sucesos, por importantes que ellos fueran, desde un reducido ángulo de mira. Las mentes de los hombres, de los más, no solían rebasar, en sus juicios de valor, los confines de la ciudad, la provincia, la nación. Más allá de estos horizontes no se podía ver —o no se quería ver.

Dos guerras mundiales, una nube en forma de hongo y los inicios de la navegación cósmica, expresión y signo de una revolución tecnológica han venido a cambiar todo; y aunque la mente humana no renuncia de manera fácil a los viejos hábitos, los hechos impulsan con poder incoercible a considerar y calibrar la vida, para bien o para mal, a la luz de una concepción internacional.

Los americanos, en particular los latinoamericanos, comenzamos a sentir ese cambio. Una nueva ciudadanía, la ciudadanía mundial impónese por doquier. En paralelo con ello, la crítica de la época, vale decir, la caracterización y juicio de valor de nuestro tiempo requiere y adquiere nuevas categorías históricas. Precisa pensar la historia en términos universales, en términos de alcance ecuménico.

¿Qué es nuestra época? ¿Cuáles son sus esenciales rasgos, sus hechos dominantes, sus más caros ideales? ¿Qué es, en suma, el ser de nuestra vida? La respuesta reclama un trabajo de ubicación histórica. Una época se comprende mejor observando cómo ella ha llegado a ser, primero, y ahondando en sus propósitos y proyecciones futuras, después; y es que una época, como un hombre individual, es memoria y tendencia, pasado y futuro a la vez.

La confusión es el producto de la ignorancia. El pensador necesita asegurarse metódicamente en esta tarea, pues se trata de objetivos de tan elevado rango; nada menos que el conocer y valorar la vida y la muerte, la supervivencia y la declinación de nuestra época. Los hombres, por desgracia, aturdidos, están expuestos a errores en un mundo que cambia a insólito y dramático ritmo, acaso con la premura con que el hombre individual se transforma; en un mundo que evoluciona a tal velocidad que, a veces, la duración de un trimestre se antoja como unidad de medida de nuestro tiempo.

¿Cuál es la estructura de la sociedad en que vivimos y actuamos? Es indudable que existen ciertas manifestaciones peculiares a nuestra época o que tienen en ella importancia relevante. Así la planificación económica y social, una vida profesional cada vez más especializada, los crecientes sistemas de instrucción pública, frente a una cultura de masas; así la socialización de las riquezas, el problema del desempleo y, en nexo con todo ello, la sociología de la propaganda de las formas políticas y de la prensa...

Hay un hecho, empero, que conmueve en lo más hondo a la sociedad contemporánea, un hecho que ha llevado a muchos a llamar a nuestro tiempo, la época de la ansiedad, la época de la angustia. Este hecho es la llamada *Guerra Fría*.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, los esfuerzos por mantener "un solo mundo", unido, llamado a desterrar las guerras, fuéronse debilitando. Ya hacia 1947 aparecen los síntomas de este nuevo tipo de libro de guerra, la guerra fría. La nueva contienda se libra entre dos grupos de poderes: el grupo (o bloque) occidental, encabezado por Estados Unidos y el grupo (o bloque) oriental, encabezado por la Unión Soviética. Los motivos propulsores de la guerra fría son de carácter ideológico, económico y militar. En ellas los bloques en pugna libran una batalla encaminada a poseer los mejores armamentos y la óptima posición económica, tratando de producir un impacto en las masas, para imponer una doctrina social, factor y exponente de una forma de vida. Guerra fría, porque se parece al peligro de la lucha bélica, bajo los efectos glaciales de inminente amenaza, que, de un lado, paraliza la acción, y de otro, provoca desasosiego y duda.

Cada uno de los bloques aspira a una hegemonía mundial. El poder militar de Rusia reside en sus armas nucleares. La diplomacia soviética combina la intimidación con la ayuda económica en favor de las naciones subdesarrolladas. Mediante envíos de equipo militar a estos países, afirma e incrementa su prestigio. El bloque occidental contraataca poniendo en práctica nuevas formas de defensa, en esta guerra cada vez más enojosa e irritante. Se trata de contener la expansión comunista ofreciendo ayuda militar y financiera a las naciones amenazadas por el bloque enemigo. Además, se ve la manera de fortalecer las defensas económicas de Europa y de los demás países alineados en el bloque occidental o que, hasta ahora, han mantenido una posición neutral. Se ensayan también inéditas formas de cooperación económica y militar.

Las Naciones Unidas se han hecho cargo de los efectos destructores de la guerra. Los fundadores de la nueva organización lo presienten al declarar en el artículo 1o. de su Constitución que el gran objetivo es el mantener la paz y seguridad internacional, y que para tal propósito, precisa tomar eficaces medidas colectivas, así como poner en práctica formas de cooperación internacional encaminadas a resolver problemas de índole económica, social y cultural.

La guerra fría está creando un mundo de pánico, cuyos efectos pueden traer consigo una histeria colectiva. Vivir bajo una continua amenaza se traduce pronto en zozobra y abatimiento. Sólo hombres con nervios de acero pueden ahora dirigir la cosa pública. El hombre de la calle, a su turno, trata de olvidar su angustia, buscando el fácil divertimiento. La sociología exhibe el hecho sorprendente de que en nuestro tiempo el número de diversiones se ha duplicado tras la Segunda Guerra Mundial. Pero el entre-

tenimiento y la chacota no son un remedio; son acaso el telón de fondo de un drama interno, personal, cuyo desenlace está en la salida de la crisis colectiva de nuestro tiempo.

Masas y Élites

La guerra fría es, por consecuente logro, un hecho ecuménico. Los efectos mundiales que acarrea se solidarizan con otro hecho peculiar de nuestro tiempo: las masas.

Es, en verdad, nuestra época una época de ideologías, una época de masas. La filosofía social en la actualidad ha reparado, solícita y reflexiva, sobre dicho suceso, y ha obtenido, está obteniendo, preciosas enseñanzas para comprender y valorar nuestro tiempo, tan complejo, tan accidentado, tan lleno de amenazas. El hecho de las masas es, para muchos, inclusive el hecho más característico de la vida contemporánea, acaso el factor colectivo más decisivo en la explicación de importantes zonas de lo humano. El existencialismo ha traducido a la filosofía, por ejemplo, el estilo de vida peculiar del *Hombre-Masa*, con el vocablo de *Existencia Banal*, vale decir, existencia vulgar, pedestre, mostrenca.

Suele confundirse el concepto de clase social con el concepto de masa. Error. ¿Qué define una clase social? La clase social se ha transformado a lo largo de la historia, ha tenido, además, inconfundibles modalidades en cada pueblo. Aparece como un grupo cerrado en la historia. Así, verbigracia, las castas en la India. En la Edad Media, el régimen de gremios da la clave para diferenciar las clases sociales. Desde los orígenes de la gran industria, del maquinismo, las clases sociales dejan de ser grupos cerrados, tabicados, por así decirlo. Ello se explica porque desde entonces el factor económico viene a tener mucha más importancia en la formación de los estamentos sociales.

No son, sin embargo, uniformes e indivisibles, las clases sociales en nuestro tiempo. Se caracterizan, al contrario, por circunstancias variadas. *Una clase social es un conglomerado de hombres que llevan un parecido género de vida, originado por cierta situación económica y determinada actividad profesional, acorde con un peculiar tipo de educación y de nivel de cultura y aún con una homogénea concepción del mundo y de la vida.* Entre las clases sociales hay diferencias notables, que dan lugar a relaciones de superioridad e inferioridad, de coordinación y subordinación. Aunque hoy existen menos diferencias entre las clases sociales por su aspecto externo y por su situación social, es evidente que todavía hay muchas que se refieren

principalmente a su posición económica y cultural. Estas diferencias se acentúan más en los países de gran tradición histórica que en los nuevos, más en Europa que en América, pues en ésta el paso de una clase a otra es más rápido y fácil que en aquélla, dando lugar a una gran movilidad social.

El ascenso de una clase social a otra, en la vida moderna, lo determina por manera decisiva, el cambio del nivel económico, provocado con frecuencia, por la obra de la educación. Es indudable que la obligatoriedad educativa ha roto, en parte, las barreras de las clases sociales, aunque es asimismo inobjetable que la situación económica de los grupos obstaculiza, por su lado, la exigencia de la mejor y mayor culturalización del pueblo. Así se exhibe una vez más, la interdependencia entre lo económico y lo educativo. La orientación marxista habla de clases *capitalista, burguesa y proletaria.* Sin desconocer, como ya se expresó, el nivel económico a manera de factor de ellas, pero admitiendo otros aspectos (el cultural, por ejemplo), cabe hablar de clases sociales *altas, medias y bajas.*

La masa social tiene otro origen; designa otra realidad. Se genera por una multitud de hombres domiciliados en ciertas zonas geográficas, bien que, pronto, rebasa este hecho. Muchos factores, a decir verdad, determinan la formación de grupos multitudinarios; la lucha por mejores medios de vida, altos salarios, *confort,* diversiones; la afluencia de la población rural, gracias al desarrollo de las industrias fabriles, a centros de trabajo y, también a la circunstancia de haber disminuido la mortalidad, sobre todo la infantil.

Este crecimiento inusitado de la población, extremado, desbordante, ha traído consigo tremendos problemas de carácter social, económico y urbanístico, y, vinculados a éstos, problemas de índole pedagógica. Obligada por nuevas circunstancias, la técnica de la planificación social cambia métodos y objetivos.

¿Qué es una masa? La masa tampoco es el pueblo. Pueblo y nación son entidades más complejas. Menos aún, la masa se identifica con grupos sociales como el proletariado o la aristocracia. El proletariado constituye, las más de las veces, una porción de la masa, pero ésta comprende otros muchos elementos. Si cuantitativamente la masa es muchedumbre, unión multitudinaria, desde el punto de vista cualitativo es el anónimo, lo común y mostrenco. Una categoría pedagógica-social le es aplicable: *un bajo nivel de cultura, vulgar, mediocre,* que suele designarse así: *"Cultura de masas".* La masa no es sólo la muchedumbre (como tal, ha existido siempre, a veces en manifestación momentánea); es también un *ethos,* una conducta de vida. La forman hombres de horizontes de vida muy limitado: el vivir a corto plazo, la compulsión de trabajo, la disipación en las horas libres, la exci-

tación nerviosa como existencia, el engaño como apariencia de amor, lealtad y confianza, que, dice, exagerando, Carlos Jaspers.

Otro carácter de la masa es su tendencia a nivelar, por abajo la vida humana. Frente a la masa se da, en sociedad, el fenómeno de las *minorías* selectas, de las *élites*. También a éstas se las define, no por concepto económico, sino por categoría cultural: la aptitud creadora de vida superior. existen en las sociedades, determinadas funciones y tareas que sólo pocos pueden realizar a satisfacción: funciones políticas (de gobierno), intelectuales (alta docencia e investigación) artísticas, morales, religiosas... Gracias a esta *élite*, las sociedades se conservan y se elevan. Para ello, sin embargo, es preciso la penetración recíproca de masas y minorías; de *masas educables* y de *minorías directivas*. Aquí brota el tema obligado de la educación de masas, acuciante, grave, ya inaplazable en nuestros tiempos.

La convivencia democrática, más que otra forma de sociabilidad, está necesitada de *élites* directoras. Ortega y Gasset y Carlos Mannheim entre otros, han estudiado concienzudamente el papel de estas minorías selectas. Hay una *élite* política, es cierto, pero no es la única. Junto a ella, en cada sociedad, se dan *élites* intelectuales, artísticas, religiosas... Las minorías directoras aportan los elementos creadores de la cultura, mas su tarea social sólo se cumple cuando su obra penetra en los grupos sociales Sin minorías creadoras, la sociedad se destruye a sí misma; surge en su seno la decadencia y la barbarie. Pero, a la inversa, las *élites* se marchitan y se anulan a sí propias si les falta el contacto vivo con las masas. En política, ello conlleva a la opresión y a la tiranía.

¡Difícil y larga faena la de formar las *élites directoras!* Ello no sólo requiere una preparación cada vez más compleja, dado el crecimiento incontenible del saber y de la técnica, sino también el cultivo de la conducta y del sentimiento del educando, en obsequio de una activa ética de servicio.

La Iglesia

Por diversas vías y por significados poderes se busca la salida de la crisis. Uno de éstos, la Iglesia, ha puesto, está poniendo lo mejor de sus afanes en la lucha contra la situación reinante.

No cabe duda; la Iglesia, la Iglesia católica, ha tenido en los últimos años una actuación intensa, resonante, pingüe en efectos de alcance internacional. La obra del Papa Juan XXIII infatigable, acaso obstinada.

El magisterio de la Iglesia tiene como objeto la enseñanza de la fe y de la moral cristianas, pero, fácil es comprenderlo, al representar una peculiar

concepción del mundo y de la vida, desborda, por necesidad aquellos objetivos. Lucha contra todos los poderes que de algún modo pueden entorpecer la vía expedita de la religiosidad. La Iglesia, como comunidad religiosa, es comunidad de salvación eterna. Si el objetivo, el gran objetivo de la vida es la fe y la redención, todo, en definitiva, ha de subordinarse a ello.

Dada la importancia de la vida educativa, la Iglesia como otras comunidades se ha empeñado en lograr la mayor influencia dentro de ella. Así se originó, por ejemplo, una *lucha por la escuela*, cuyo resultado ha traído consigo cierto equilibrio. En algunas naciones se niega el derecho de la Iglesia a la Escuela, pero se reconoce el derecho y la necesidad, dentro de ella, de la educación religiosa. En otras, rige el laicismo o la neutralidad de la escuela pública, conforme a la cual sí se prohibe la enseñanza de la religión en la escuela, puede impartirse ésta en el hogar o en centros especiales.

Dentro o fuera de la escuela, la Iglesia, titular de la enseñanza que fue a lo largo de muchos siglos, ejerce una acción innegable en el hombre en formación. La existencia de comunidades cristiana, vivas, muestra a las claras la eficacia educativa de sus órganos e instituciones. La familia y la Iglesia tienen relaciones muy íntimas. Aquélla, si es cristiana, queda de hecho subordinada a ésta en el orden religioso y moral. Ya el matrimonio, círculo creador de la familia, es, aparte de una institución civil, una institución religiosa regulada por la Iglesia; y la comunidad de padres e hijos, por ende, viene a quedar configurada en muchos aspectos por la tradición cristiana.

Como poderes moralizadores, Estado e Iglesia se apoyan mutuamente o luchan entre sí. A veces el Estado proclama la vigencia de una religión *(Religión de Estado, Estado Católico,* por ejemplo), o sólo se armoniza con la Iglesia mediante *concordato.* Ocurre también que exista una *separación entre Estado e Iglesia,* cuya situación extrema puede orillar a una pugna de principios.

Siempre fue la *cuestión social* una preocupación honda por parte de la Iglesia. Ésta, en verdad, ha dado su concurso, en cada época, para resolver los problemas colectivos que inquietan y angustian al hombre, sobre todo los de índole económica que afectan de manera señalada a la familia del asalariado. Para ello, la Iglesia dispone de una doctrina fértil e indiscutible.

Al través del arte, también influye la Iglesia. De las iglesias cristianas, la católica ha utilizado el arte de manera extraordinaria para fines de educación moral y religiosa. No sólo las artes plásticas han favorecido esta finalidad; música y literatura han contribuido a estos objetivos.

Como el Estado, la Iglesia ejerce su poder, asimismo, a manera de paradigma. Para algunos, como representante de los más altos valores es la Iglesia inagotable fuente de amor y de caridad; para otros, en cambio, filtro de oscurantismo. Hasta ahora éste ha sido el hecho: una lucha apasionada en pro o en contra de la Iglesia.

La Paz y el Derecho Internacional

La lucha por el derecho, por el derecho internacional, tiene un papel decisivo en la crítica de la época. En particular, se enlaza su acción al problema de la paz.

Tras las dos guerras mundiales acaecidas dentro de la primera mitad del siglo XX el tema de la paz ha venido siendo objeto de reiteradas y crecientes consideraciones no sólo por hombres de Estado y líderes sociales, sino también por parte de sociólogos y juristas, de educadores y filósofos. Como se sabe, el problema, hoy como ayer, tiene graves e inminentes resonancias prácticas, y por ello, al lado de la meditación sobre la paz, han aparecido de continuo, para evitar las guerras, tendencias y sistemas pacifistas. Así las conferencias de la paz, los tratados, las treguas, etc. Un hecho reciente: en tanto concluía la Segunda Guerra Mundial, se tuvo la idea de fundar un organismo internacional que preservara a las generaciones venideras del flagelo de la guerra, afirmando la fe en los derechos del hombre y promoviendo las condiciones culturales y materiales de la vida de todos los hombres. Tal organización fue creada, las *Naciones Unidas*. ¿Colmará este nuevo organismo internacional las deficiencias de la extinta Sociedad de las Naciones?

La filosofía, la filosofía política ha hecho de la paz (y, claro, de la guerra), desde antiguo, un tema favorito, predilecto. La razón es obvia. La guerra y la paz significan muerte y pervivencia. En particular, en las épocas de crisis, como la nuestra, el tema reaparece con vigor, y, con él, las muchas y encontradas ideas de pensadores y filósofos.

La filosofía de la paz tiene ante sí tres órdenes de problemas: el primero de ellos es de carácter ontológico; tiene que ver con el ser de la paz, lo que la paz sea. El término, a decir verdad, es equívoco dentro de su amplitud de sentido. La ética clásica, por ejemplo, define la paz como una virtud, la virtud promotora de la tranquilidad y sosiego del hombre; por ello, la virtud que evita la turbación y las pasiones. Gracias a ella, se añade, que puede mantenerse la armonía de los hombres entre sí, en contraposición

a los conflictos y disensiones. Certero y agudo es en esta línea de pensamiento el concepto de San Agustín: "La paz es la tranquilidad del orden".

La paz, así, se concibe a manera de un estado de ánimo, sereno, sosegado, manso, promotor de humana confianza y ecuanimidad. La filosofía política no desconoce este aspecto psicológico del problema, pero su teorética preocupación queda centrada en torno de la paz social, colectiva. Hay más: dentro de ella y por motivo de ella figura el concepto de poder público, de Estado. La paz se define entonces como la *tranquilidad pública de los Estados,* en contraposición de la guerra. Mas la carencia de tranquilidad pública puede producirse dentro o fuera de un territorio, dando lugar a una conturbación interna o externa. En todo caso se pone en peligro la autoridad política. La paz interior, en efecto, puede destruirse por variados hechos: el motín, la revolución, la guerra civil. La conturbación externa, por su parte, es la guerra entre dos o más Estados, la cual puede asumir múltiples e imprevisibles modalidades. Recuérdese, a título de ilustración, la llamada *guerra fría y el bloqueo comercial.*

La paz por sí misma no trae consigo necesariamente su justificación. Suele hablarse, con acierto, de una paz injusta, acaso ignominiosa, como de una guerra justa, o santa, o heroica. El *modus vivendi* de la paz, en otros términos, implica siempre un juicio de valor. Los extremos aquí se antojan falsos. ¿Cuándo, pues, y en qué medida se justifica la paz? ¿Cuándo y en qué medida se justifica la guerra? ¿Qué hace de la paz un *modus vivendi* digno, decoroso, pleno de valor? Estas y parecidas preguntas descubren el segundo y fundamental tema de la filosofía de la paz. Cabe formularlo así: ¿Cómo se justifica la paz? ¿Qué valor o dignidad humana da acreditado, noble sentido al pacifismo?

La respuesta parece unánime, bien que dentro de una equívoca generalidad: la justicia y seguridad colectivas, se dice. Pero el problema sólo queda desplazado cuando se hace problemática, a su turno, la idea de justicia. Con todo, la filosofía de la paz ha ganado ya una firme posición, al reconocer que la justicia, como soporte de una paz digna, es una virtud política, vale decir, de alcance colectivo. Por ello, rasgo esencial de ella es la idea de igualdad: igual derecho e igual deber de cada Gobierno frente a los otros, y, consecuentemente, proporcionada responsabilidad, que, en definitiva, asegura el principio que considera a cada uno de los hombres no como cosas, como simples medios para fines particulares, sino como personas, como valores propios (personalismo axiológico).

Y bien: ¿cómo propiciar la paz? ¿Cómo evitar la guerra injusta, y la autonomía de los pueblos? ¿Son adecuadas las actuales instituciones sociales para mantener la paz? Ésta, sin género de duda, depende de una orga-

nización social conveniente. La experiencia muestra, en efecto, que la guerra suele tener su caldo de cultivo ya en una injusta distribución de las riquezas, ya en un régimen despótico, ya en la ignorancia. Ante estas cuestiones la filosofía de la paz formula su palabra final. Se torna crítica de las instituciones, ello es, toma el papel de censor. Esta censoria ejercida sobre este aspecto de la vida, le otorga a la disciplina un carácter dinámico, vital, pues hace objeto de su meditación un hecho concreto, múltiple y heterogéneo. ¿En qué sentido la organización política de los actuales gobiernos promueve la paz? ¿En qué forma lo hace la escuela, la Iglesia, el derecho, el arte, en suma, la cultura de nuestro tiempo? ¿Es la guerra, a pesar de todo, un mal necesario? ¿El ideal de una paz perpetua es sólo una grata utopía?

Cabe pensar la respuesta en nexo con la esencia y tarea del derecho internacional. ¿Voluntad de poder? ¿Derecho de la fuerza? No Fuerza del derecho. Ortega y Gasset ha señalado el camino. Lamentable equívoco, exclama, al juzgar toda actitud belicista, el de este genitivo: derecho *de* la fuerza. No es que la fuerza sea un derecho, sino que tiene un derecho específico, como la persona tiene los suyos esenciales. Pero unos hombres, en gracia del derecho que la fuerza tiene, hacen de ella un derecho, y, en cambio, otros, a causa de la *injuria* que la fuerza *es*, le quitan el que *tiene*.

Hace quinientos años nadie sospechaba que al nacer el hombre —un hecho natural del cosmos— trajese consigo como ideales anejos unos ciertos derechos sociales. "Semejante es hoy nuestra situación al desconocer que el hecho material de ser fuerte —espiritual o físicamente— acarrea derechos determinados. Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles".

El derecho internacional es un ideal, un gran ideal de nuestro tiempo. Su vigencia puede significar el principio de la salida de la crisis. Pero su posible —y aún improbable vigencia— requiere, simultáneamente, cambios radicales en otros dominios de la existencia, en la vida económica, en la vida educativa...

Las relaciones internacionales, cada vez más decisivas, constituyen un buen indicio y una perspectiva en esta tarea. Así lo confirma el desarrollo de la cultura desde los Tiempos Modernos, cuyo centro de expansión fue América.

América, en efecto, significa para la época actual un múltiple y decisivo suceso. Su ser y devenir constituyen un hito en la historia universal.

América en la Historia

¿Qué es América, toda América, en su historia? ¿Qué significó y aún significa para el futuro de la humanidad su "descubrimiento" por España? ¿Qué trascendencia tiene su pasado, qué trascendencia su porvenir para el mundo y para ella misma? ¿Qué es, en otras palabras esta realidad geográfica y social llamada América, dentro del cosmos histórico? El tema es clásico. Ya Hegel formuló en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* un juicio en el cual se han inspirado opiniones de la más variada consistencia teorética. Después de hacer un documentado análisis del Nuevo Mundo escribe: "Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa..."

Una objetiva valoración de América reclama un conocimiento imparcial de los eventos, grandes y pequeños, ocurridos en el Nuevo Continente a lo largo de su historia.

Sin este conocimiento de hechos, personas e instituciones, cualquiera apreciación por inspirada y sagaz que fuera, no rebasaría las lindes de un subjetivismo falso, engañoso, artificial.

¿Existe, a decir verdad, una historia de América escrita por manera imparcial y objetiva? ¿Se posee una historia verdadera de América? ¿Se dispone, en suma, de un material de hechos críticamente depurados, suficiente y adecuado para poder enjuiciar el sentido de América?

La respuesta a semejantes preguntas dista de ser del todo favorable. Incluso es un problema el propio concepto de la historia de América. Una ruta, por demás equivocada, ha sido emprendida con frecuencia en la tarea de hacer la historia de América. Tiene un error de origen y raya, a veces, en algunos historiadores, en teratológico extravío.

Es el rumbo que han tomado quienes hacen de Europa (de la historia de Europa) el ángulo de mira de todo acontecimiento histórico. A América se le ve desde Europa. Hay más: se escribe para Europa. Europa es auditorio, y juez, y testigo de cuanto ocurre en el orbe. Natural consecuencia de esta manera de ver los sucesos, es la deformación que sufren éstos.

Nuevo Mundo. ¿Por qué llamarle "nuevo"? Antes de su "descubrimiento" por Colón existía con su geografía, con su fauna y flora, con sus hombres. Nuevo fue sólo en la noticia de los europeos.

¿Por qué llamarlo "mundo" al lado del otro, el Viejo Mundo? ¿Acaso

Viejo Mundo y Nuevo Mundo no constituyen el mismo Mundo? O bien: ¿es algo para sí y por sí el Nuevo Mundo, algo contrapuesto al Viejo Mundo?

¿No es para los hombres de América del siglo XVI, asimismo, y por parejo motivo, *Nuevo* el llamado Viejo Mundo, con sus hombres, sus costumbres, sus formas de vida? Hay, pues un descubrimiento de América, y, correlativamente, un descubrimiento de Europa, pero, con ello, dos nociones diversas cuyos supuestos históricos deben ser esclarecidos por igual.

La historia de América reclama a grito herido una rectificación de conceptos. Precisa revisar con cautela los supuestos, con tanta frecuencia alterados, de la imagen del Nuevo Mundo. Hay que poner en práctica un método *deflacionista*, que reduzca a su justo término las nociones históricas en uso.

La reconstrucción histórica de América es una tarea tanto más necesitada, cuanto más decisivo y auténtico es el problema filosófico que encierra. Acaso por ello la valoración del Nuevo Mundo ha sido, desde su descubrimiento —y aun antes— apasionado tema de ideólogos y pensadores. La *Atlántida*, de Platón y la *Extrema Tule*, de Séneca, entre otras, constituyen algo así como la profecía de América. En ellas una idea, recargada de acentos optimistas, de esta tierra ignota. Descubierta América ,prolifera en Europa un pensar utópico, acerca del Nuevo Mundo, que va perdiendo los tonos excesivos a compás de su conquista política y espiritual. Resultado de este proceso fue, como advierte O'Gorman, la incorporación de la idea de América en la mente enropea. El Continente americano se convirtió así en obligado término de una concepción ecuménica. Y si, más tarde, en los siglos XVII y XVIII, en la Época de las Luces y en la del neohumanismo, se menosprecia por algunos, los menos, la cultura americana, atribuyendo al indio una supuesta inferioridad congénita (la "calumnia de América"), eso viene a exhibir cómo la idea de América se había tornado ya una categoría esencial en el concepto de la historia universal.

La rehabilitación de América (la "verdad de América") ante el juicio de los escépticos, no ha sido una faena ímproba. El generalizado movimiento de independencia de los Estados americanos, uno de los más sobresalientes hechos en la historia del Mundo desde las postrimerías del siglo XVIII, significó un argumento, contundente y dramático a la vez, en pro de la veracidad de América. En los pensadores americanos del siglo XIX, tributarios todos ellos del tipo intelectual del polígrafo, la conciencia de América como "reserva de humanidad", se hace tema predilecto. Ralph Waldo Emerson (1803-1882) le asigna al "estudiante" americano la tarea de quebrantar la servidumbre cultural en que ha vivido, respecto de Europa, en obsequio de una originalidad autóctona. José Martí (1853-1895), informado de las ideas de Emerson, lanza esta solemne advertencia: "crear es la

palabra de pase de esta generación" y José Victoriano Lastarria (1817-1888), que censura al Viejo Mundo su forma autoritaria de vida, "propugna por cimentar nuestra vida, nuestros intereses y derechos en principios diferentes".

Media centuria más tarde, aproximadamente, Pedro Henríquez Ureña (1884-1945) ya se impone una tarea constructiva y de pronta influencia. Se afana de por vida en la búsqueda de la presión de América. Caracterizar el mundo iberoamericano, deslindar en su cultura toda, cuantos rasgos le son peculiares y distintos; concebirlo y situarlo como unidad histórica dentro del complejo ámbito de la cultura universal, fue la empresa que por ejemplar manera ha llevado Henríquez Ureña a una etapa de madurez. (Cfr. *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*, 1936).

La Americanidad, forma de existencia histórica de Occidente

Todas estas reflexiones revierten sobre el delicado problema de lo que sea América, como sujeto activo de la historia. ¿Qué es esta América a la vez idéntica y heterogénea? ¿En qué reside el "ser" de lo americano a lo largo de la historia? ¿Cuáles son los caracteres que delimitan el término "americanidad"?

Una entidad histórica se manifiesta y existe sólo al través de ciertas y determinadas maneras de ser de los hombres. El punto de apoyo de la idea de americanidad reside, por ende, en la realidad viviente, heterogénea, múltiple y llena de históricas peripecias, de los hombres americanos. El tema de la personalidad americana es el mismo tema de la realidad histórica de los hombres de América, y, a decir verdad, en sus dos vertientes: en cuanto americanos y en cuanto hombres.

América se ha formado dentro del régimen europeo de cultura. Ha seguido, hasta el siglo XIX, con retraso periódico, la ruta de Europa. Suyas han sido, en máxima parte, su filosofía, su ciencia, su plástica, su religión, su jurisprudencia, su lengua. Este hecho no significa, no puede significar algo negativo. Todos los pueblos de Europa han sido tributarios, en más de un concepto, de un círculo cultural más amplio, la cultura occidental, que, a su vez, si adquiere en Grecia su marca decisiva, no deja de tener en ello innegable significación la rica tradición de los pueblos orientales.

Todos los pueblos europeos han sido receptores. El aprendizaje no sólo es el alfa, sino la mitad del abecedario en la obra de la cultura. La aptitud y esfuerzo de asimilación encarna ya un valor formativo de fundamental sentido histórico. Los talentos de la raza se revelan de todo punto en la capa-

cidad para elevarse a un nivel intelectual. La creación cultural es una etapa de madurez formativa, de parecida manera como lo es el fruto otoñal. América forma parte de la cultura occidental y la cultura occidental forma parte de América. Quimérico y frustráneo es el intento de definir lo americano en términos no occidentales. Ceguera histórica la de este intento. Somos occidentales, bien que occidentales de América. Como todo sujeto activo de la historia, América lleva en su efigie claros perfiles de universalidad. El escorzo ecuménico de la historia contiene a América. La americanidad es una parte de la universalidad.

El proceso de esta universalización de la cultura que hoy vive el mundo tiene su raíz: la *cultura mediterránea,* la cual fue una aglutinación de las culturas aria y semita, pues mediante la fusión de la ciencia y arte griegos con la organización política y jurídica del Imperio Romano y con la religión judía, se vino a crear el fundamento de la cultura del futuro. De la cultura mediterránea, gracias a la presencia de América y al desarrollo de América, se pasa, ya desde principios de los Tiempos Modernos, a los orígenes de una *cultura atlántica,* cuyo perfil inconfundible, con rasgos diferenciales frente a las culturas de Oriente, aparece en las últimas décadas del siglo XIX. Pero ya Oriente y Occidente se han encontrado y el contacto de estas culturas trae consigo una nueva, definitiva etapa: la *cultura ecuménica.*

La vida cosmopolita, sin embargo, no anula, no puede anular, las peculiares formas creadoras de vida de los pueblos. Como ya se ha dicho aquí: cuanto más originales y fecundas estas formas, tanto más universales y de generalizada eficacia e integridad. La energía de la obra original, personal, reside en que, conforme a la esencia de la inédita conquista cultural, ésta termina por adquirir plena independencia, e imponerse a la colectividad. La personalidad del creador, por esta vía, cobra significación histórica en virtud de que representa *más* de lo que ella misma es. He aquí la esencia de las grandes personalidades: poder crear bienes transpersonales en sí mismas y conformar con ellos su ambiente cultural.

El cosmopolitismo, así, es la expresión de aquel clásico concepto de la idea de la unidad del género humano, el ideal de solidaridad, de desarrollo común. *Mas esta idea es un producto de la historia: a ella se ha llegado por mil peripecias.* Mejor aún: cada vez se llega a ella en forma menos incompleta. Lo propio vale para la idea de América. *Ésta no es nada dado ni encontrado. Nació alguna vez y a porfía se desenvuelve en el tiempo. La americanidad es un producto histórico, que se ha ido formando en un lapso secular y que se continúa integrando.* La historia como conciencia viviente del pasado ha creado la americanidad como algo nuevo, y en tal historia, nunca conclusa, precisa buscar su radical sentido y valor.

CARACTERÍSTICA DE LA "FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS

Dr. José Alvarez Laso, C.M.F.

Dicen algunos autores que de la "Filosofía" se pasa a la "Ciencia" y otros, en cambio, que de la "Ciencia" se pasa a la "Filosofía".

¿Quiénes tienen razón?

Creo que ambos grupos están en lo cierto; pero entendiendo "Filosofía" en un sentido diferente, de modo que se podría expresar simbólicamente de esta forma:

$$F_1 \rightarrow C \rightarrow F_2$$

F_1 designaría a la "Filosofía" en su sentido tradicional de "conocimiento de todas las cosas por las causas supremas".

F_2 señalaría a la "Filosofía" como un "conocimiento reflejo de otros conocimientos directos".

C estaría en lugar de la "Ciencia", que es un "conocimiento directo de los objetos (reales o ideales)".

De las tres "Filosofías" que distinguía Aristóteles: se han ido haciendo "ciencias" en el transcurso de los siglos las Matemáticas, la Física, la Biología, la Psicología...

Muchos tratan en nuestros tiempos de hacer "Ciencia" a la Etica.

La "Filosofía de las Ciencias", tal como la solemos entender en la actualidad, debería ser representada en nuestro esquema por F_2.

Según las clases de "ciencias", se diversifica la "Filosofía de las Ciencias".

Una de esas diversificaciones es la "Filosofía de las Matemáticas".

Quiero hacer notar en esta comunicación al XIII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México, una característica de la "Filosofía de las Matemáticas".

Responde naturalmente esta característica a lo típico de las "Ciencias Matemáticas", que, partiendo del análisis de la cantidad corporal, han construido magníficas teorías elaboradas lógicamente, desarrollando el concepto primitivo de orden en todas las direcciones imaginables.

Surge así un capítulo nuevo para la "Filosofía de las Matemáticas" junto al análisis de las primeras nociones y axiomas y la revisión detenida de todas las demostraciones.

¿Nuevo?

Nuevo no, porque ya lo indicó hace siete siglos SANTO TOMÁS DE AQUINO en un espléndido comentario que hace a un pasaje aristotélico, en que la palabra "triángulo" aparece como predicado de una proposición en contra de los miles de veces en que aparece como sujeto.

"En las ciencias matemáticas —dice— se suponen las nociones primeras en el género de la cantidad, como la unidad, la línea, la superficie y otras parecidas. Supuestas estas nociones, se busca otras por demostración, como el triángulo equilátero y el cuadrado en la geometría y otras de esta clase. Estas demostraciones se llaman casi operativas como es construir sobre una recta dada un triángulo equilátero. Encontrado esto, se prueban de él algunas propiedades, como por ejemplo, que sus ángulos son iguales y otras cosas semejantes" (In An. Post. A I, 71 a 15, 1.2, n.5).

Los aspectos primero y tercero son más o menos comunes a todas las "Filosofías de las Ciencias"; pero el segundo es característico de la "Filosofía de las Matemáticas".

Dichos ejemplos pueden ser sustituidos por otros, como "derivada", "Ecuación diferencial" y cualquier teorema de LEVI CIVITA o de cualquier otro matemático moderno.

Basta abrir una "Historia de las Matemáticas" para convencerse que efectivamente esta ciencia se ha desarrollado en modo admirable, sobre todo desde el siglo XVI con los trabajos de DESCARTES.

A la "Filosofía de las Matemáticas" toca revisar toda esa inmensa tarea realizada por los matemáticos.

Esta labor puede dividirse en tres cuestiones: 1a) ¿Cómo se originan esos conceptos derivados?; 2a.) ¿Producen los teoremas constructivos una "existencia matemática"?; 3a.) ¿Por qué esas elucubraciones teóricas responden a la realidad concreta?

1) Todos los "filósofos de las Matemáticas" distinguen entre conceptos "primitivos" y "derivados". Para el estudio típico de las Matemáticas tienen particular interés los conceptos "derivados", que se originan por combinación de los "primitivos".

Esos conceptos "derivados" deben considerarse como definiciones nominales, que sirven para investigar si existen o no las nociones correspondientes, pues no puede demostrarse la existencia de alguna cosa, si no se sabe lo que significa el nombre que la representa. Por eso las definiciones, que son la base de las demostraciones, se llaman también postulados.

Las definiciones matemáticas se distinguen de las naturales por el grado de abstracción:

las definiciones naturales comprenden la materia y la forma;

las definiciones matemáticas únicamente la forma.

Por eso las definiciones matemáticas responden a la causa formal y sirven de fundamento a las demostraciones rigurosas de las matemáticas, aunque no jueguen el mismo papel, como es natural, las definiciones del sujeto y de una propiedad.

Lo que en otras definiciones clásicas se llama "Género próximo" en las definiciones matemáticas corresponde a "sujeto propio".

Estas definiciones de conceptos "derivados" son naturalmente producto de la actividad creadora de nuestro entendimiento.

2) EUCLIDES en sus *Elementos* tiene algunos teoremas constructivos, que podríamos llamar la semilla de todos los que se han elaborado después a lo largo de los siglos en la historia de las matemáticas.

¿Qué debe hacer el filósofo ante esos teoremas?

Primero revisar sus demostraciones; luego estudiar su resultado.

Las demostraciones en general son rigurosas.

El resultado, en un caso concreto de EUCLIDES, *es* éste: no sólo sabemos lo que significa "Cuadrado", como podemos saber lo que quiere decir "trapezoide equilátero", sino que hemos demostrado rigurosamente su existencia en el mundo matemático.

¿Qué es esta "existencia matemática"? Esta es la cuestión principal del capítulo característico de la "Filosofía de las Matemáticas".

La doctrina tradicional se puede resumir en estas tres proposiciones: 1a.) Las nociones matemáticas no existen actualmente dentro de los cuerpos sensibles; 2a.) Pero tampoco existen separadas y solas, como quería PLATÓN; 3a.) Sino que existen potencialmente en las cosas sensibles y reciben la existencia actual por el acto del matemático que considera sólo una propiedad de las cosas, sin considerar las demás que realmente integran el ser.

Esta doctrina, en rigor, se reduce sólo a la existencia de los conceptos que se obtiene por abstracción; pero debe extenderse a toda las ideas matemáticas.

La existencia matemática de una noción podemos considerarla en dos fases:

A) potencial, objetivamente consiste en una posibilidad; y

B) actual y subjetivamente consiste en una percepción

por intuición,
por abstracción,
por demostración.

Reduciendo ambas fases, podemos decir simplemente que la existencia matemática consiste en una posibilidad percibida; y, al contrario, la no-existencia matemática en una imposibilidad percibida.

Unos ejemplos ilustrarán esta concepción:

Existe un continuo de tres dimensiones, porque es posible abstraer esta noción de los cuerpos físicos.

Existen "triángulos equiláteros", porque demostramos su posibilidad.

No existen triángulos equiláteros rectángulos, porque vemos su imposibilidad.

Pero, por deducirse la existencia matemática a estas dos notas, no debe creerse que los conceptos matemáticos sean seres de razón que existan objetivamente sólo en el entendimiento. Son verdaderos conceptos intuidos, abstraídos o deducidos que existen formalmente en el entendimiento, pero objtivamente en la realidad.

Por eso, las matemáticas, como las otras ciencias particulares, consideran un aspecto particular del ser, dejando a la Metafísica la consideración del ser en general.

3) Por eso, las matemáticas tienen valor en el mundo real.

Los conceptos matemáticos existen fundamentalmente en el mundo sensible.

Nada extraño, pues, que las Matemáticas nos ayuden a conocerlo mejor.

Los antiguos admitían ciencias enteras que aplicaban los principios abstractos de las matemáticas al mundo sensible, como la perspectiva (aplicación de la Geometría), la música (aplicación de la Aritmética) y la Astrología (aplicación de ambas) y las llamaban "ciencias medias".

No sólo admitían de hecho la existencia de estas ciencias, sino que señalaban la razón de este ensanche de las matemáticas a otros dominios.

Es porque las relaciones de mayor, igual y menor se encuentran en todo lo que se puede dividir no sólo en sentido estricto, sino aun en el sentido de intensidad y remisión.

Por eso admitían también, expresamente, la medida de las cualidades, como

la gravedad y la velocidad, no sólo en su extensión, sino también en su intensidad.

Admitida la existencia de estas "ciencias medias", es necesario precisar su situación con respecto a los dos extremos.

Más se acercan a las ciencias físicas que a las matemáticas y consiguientemente no llegan a obtener la certeza suma de las ciencias matemáticas puras.

Todos los físicos modernos usan las matemáticas como un instrumento de trabajo con un éxito admirable. Pero los filósofos que no admitan en principio la abstracción de los conceptos matemáticos del mundo real, se encuentran ante un problema insoluble: ¿Cómo y por qué una ciencia pura y abstracta se aplica al mundo sensible y concreto?

NOTA: Más ampliamente se desarrolla este tema en José Alvarez Laso C.M.F., *La Filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás*, México, Ed. Jus, 1952.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD: PROBLEMA METAFÍSICO

CARLOS LLANO CIFUENTES

El problema en la técnica

La tensión contradictoria de la cuestión social se ha vivido fundamentalmente en un plano técnico. Las dificultades de base entre el liberalismo y el socialismo se centran en esta pregunta: ¿quién es primero, el orden social o la libertad individual? El viejo liberalismo sostiene que el verdadero conglomerado social surge del juego de las libertades individuales. Por el contrario, para el socialismo clásico lo primero es el orden, su planificación e imposición por el Estado. Teóricamente hay en ambos una común estimación del orden y de la libertad, pero la necesidad de optar "por el momento" entre la libertad individual y el orden social manifiesta ya una preferencia y una exclusividad: para el liberalismo, si de verdad triunfase la libre concurrencia, el orden social se daría por añadidura; para el socialismo, en cambio, la libertad del individuo no será más que un subproducto de la administración estatal, a obtener a largo plazo.

De este modo, liberalismo y socialismo, al mostrar sus impaciencias técnicas, plantean, de raíz, una alternativa: exigencia de libertad por el individuo o supresión de la libertad por el orden social; separando así, desde el principio, dos elementos, como irreductiblemente opuestos: individuo y sociedad.

En Oriente el materialismo dialéctico permanece en la línea de planteamiento unilateral, propio de las ideologías del siglo XIX, anclado en uno de los elementos de la disyuntiva. En Occidente la antinomia "liberalismo-socialismo" (individuo-sociedad) ha sido reemplazada por técnicas nuevas (capitalismo social, neoliberalismo, socialismo liberal) que tienen en común el admitir el principio de la integración de la libertad individual y del

orden social (individuo y sociedad), sin permitirse la opción unilateral, aunque fuese momentánea. Y tienen igualmente en común el que todos esos sistemas integracionistas que ahora ensaya el Occidente se mueven en un plano decididamente tecnológico. El neoliberalismo viene a decir: la economía puramente liberal, que confió en la libre concurrencia desamparada de la intervención del Estado, tenía que fracasar porque era una economía técnicamente errónea; igualmente, el socialismo liberal confiesa: la economía del socialista clásico en exceso optimista: cometió el error técnico de poner en las manos del Estado lo que también requiere el activo concurso de la libertad individual.

Oriente y Occidente, pues, se hallan colocados en posiciones distintas. El comunismo se decide por uno de los extremos de la disyuntiva (individuo-sociedad), mientras que el Occidente trata de superar la disyuntiva misma. Lo que hay que saber es si esa diversidad de posición está planteada sólo en el plano de la técnica socio-económica, y en tal caso habría que esperar a los resultados que definen la bondad de una técnica, o si la diferencia por la que se lucha responde o no a una concepción filosófica distinta, y en tal caso hay que analizar filosóficamente de qué lado está la verdad, siendo innecesaria toda espera.

Estamos convencidos de que, antes que un repertorio de consignas y fórmulas de actividad, toda técnica socio-económica debe ser, en el fondo, una doctrina ideológica y, en último término, una doctrina antropológica, una visión o concepción del hombre. Es necesario saber si la integración de esa disyuntiva —individuo-sociedad— que es el afán que mueve a los técnicos de Occidente, es algo que concierne de modo exclusivo a la técnica, y entonces el problema consiste en que se llegue a fórmulas concretas para unir y conjugar ambos elementos, o bien si la antítesis individuo-sociedad está de principio mal planteada y hay que resolverla en un plano de mayor altura. En otras palabras, es necesario analizar esta cuestión: si los sistemas integracionistas de Occidente (capitalismo social, neoliberalismo y socialismo liberal) hay que juzgarlo sólo desde el punto de vista técnico, o podemos decir que corresponde a una concepción metafísica del hombre que constituye su cimiento.

Habituados al enfoque actual, predominantemente tecnológico, del problema, tal investigación resultará desacostumbrada. Se verá, sin embargo, que la disyuntiva individuo-sociedad implica una cuestión metafísica, y comporta, por ello, un problema epistemológico previo.

La disyuntiva y el pensamiento cartesiano

La cuestión antinómica, individuo o sociedad, planteada contradictoriamente por el liberalismo y el socialismo en el siglo XIX, brota, a nuestro juicio, de la epistemología cartesiana, de cuya substancia vivimos todavía hoy.

De acuerdo con el método matemático cartesiano, extendido a todo tipo de conocimiento, pertenece a la naturaleza de las ideas el excluirse, puesto que cada una comprende aquello y nada más que aquello que entra en su definición; como la idea clara y *distinta* es la garantía del conocimiento de lo real, pertenece también a las realidades el excluirse, puesto que cada realidad substancial comprenderá igualmente en sí aquello y nada más que aquello que entra en su definición. De este modo, haciendo de lo concreto un mosaico de ideas claras y *distintas*, el matematismo cartesiano introduce dificultades que la filosofía intenta inútilmente resolver durante tres siglos.

El problema de la "comunicación de las sustancias" es consecuencia de este planteamiento, Definido el cuerpo en términos de extensión y el alma en términos de pensamiento, no sabemos cómo explicar la unión del alma y del cuerpo, cuya verdad puede sentirse, pero no conocerse. Toda cosa, al querer que exista tal como es para el pensamiento abstracto, se disocia en una pareja de términos antinómicos que jamás podrá volver a unir todo el esfuerzo de los metafísicos. Esta es la razón por la que las ideologías modernas, en la medida en que no abdican en favor de uno de los términos, poniendo entre paréntesis el otro, no son sino un campo de batalla en el que luchan indefinidamente sombras irreconciliables: el pensamiento contra la extensión, el espíritu contra la materia, el sujeto contra el objeto, el entendimiento contra la voluntad, el individuo contra la sociedad. No quedan más que dos soluciones: o el escepticismo, o la amputación liberadora. Y fruto de ella son, para lo que nos interesa, el liberalismo y el socialismo. Puede sentirse que el individuo y la sociedad son un todo único; pero no puede conocerse el meollo de esa unión: no hay otro camino que resolverse por uno de los términos en que se ha desglosado la aporía.

Sería un notable error creer que los efectos del matematismo cartesiano no se hicieron ver más que en el orden metafísico; afectaron también, como consecuencia, a la sociología. Si la compleja realidad social se descompone en ideas que se definen cada una como una substancia, el individuo se convierte en una cosa en sí y el Estado en otra, planteándose un nuevo problema de comunicación de las substancias, tan insoluble como el primero. A esto nos conduce Hobbes definiendo a los hombres como individuos aislados, en un ser por sí y, consiguientemente, en un fin por sí cuya subordi-

nación al Estado se hará imposible. Desde este momento, el problema social se reduce a lo que es para Rousseau: encontrar en el individuo, en cuanto tal, una razón de subordinación a una cosa distinta de él. De aquí provienen todas las teorías del "contrato social" en las que por *artificios diferentes* se esfuerzan por integrar a un individuo y a una sociedad que el conocimiento había decididamente separado. Planteado en estos términos, el problema tenía lógicamente que desembocar en la convicción de su carácter contradictorio, poniendo frente a frente dos realidades imposibles de conciliar. Si el individuo no es más que individuo, será inútil querer que lo colectivo salga de lo individual, la servidumbre de la suma de libertades: y caeremos en el individualismo anárquico de Max Stiner, en el estético de Nietzsche, o en el liberalismo tradicional. Si, por el contrario, se tiene en cuenta lo colectivo en cuanto tal, como su esencia misma es la negación de lo individual, resulta contradictorio el fabricarlo con individuos: y llegaremos a las afirmaciones de Comte y Durkheim —el hombre no es nada, la humanidad lo es todo— o al colectivismo socialista. El convencimiento de esta contradicción entre individuo y sociedad es expresado por Comte quizá de un modo más explícito que en ningún otro pensador: "A los ojos de la fe, sobre todo monoteica, la vida social no existe, por falta de un objetivo que le sea propio; la sociedad humana no puede por eso ofrecer más que una simple aglomeración de individuos, cuya reunión es casi tan fortuita como pasajera, y que, ocupados cada uno de su salud únicamente, no conciben la participación en la de los demás sino como un poderoso medio de mejor merecer la suya (...) El espíritu positivo, en cambio, es directamente social, hasta donde es posible... Para él, el hombre propiamente dicho no existe, ni puede existir, sino la humanidad, ya que todo nuestro desarrollo es debido a la sociedad, como quiera que se lo mire".

Llegados a este punto, es el momento de replantear nuevamente la cuestión en términos más exactos: ¿no procede con lógica el comunismo al permanecer decididamente en uno de los términos de la alternativa? Las nuevas técnicas de integracionismo individuo-sociedad que ensaya ahora el Occidente, ¿serán un artificio más de "contrato social" o tienen algún fundamento real que las justifique?

La disyuntiva y el sentido común

Enfrentar el individuo y la sociedad es, a nuestro juicio, un error epistemológico, de planteamiento, porque, por muy difícil que sea encontrar la fórmula práctica para lograrlo, el individuo y la sociedad están coordinados

en la realidad, y tienen que estarlo también en la teoría. Debemos, por lo tanto, liberarnos de ese planteamiento, puesto que nuestra obligación no es otra que poner de acuerdo la teoría con las cosas. El culto de las antinomias no es la misión de la filosofía. El hecho de que se encuentren conciliadas en lo real es prueba de que no son insuperables y que, acertando a representar lo real tal cual es, no hay por qué encontrarse con ellas.

El testimonio del sentido común —lo que ve la inteligencia pre-científica en las cosas— estará siempre en contra de la solución unilateral, por la que se suprime un sector de la realidad, tan real como el que se acepta. No tendrá este juicio para el filósofo valor autoritario, sino que le servirá para ver en el sentido común lo que el sentido común, la inteligencia natural, ve en la realidad. Y esto tendrá un valor inapreciable para todo aquel que piense que el conocimiento está hecho para conocer las cosas, verdad que debería ser en cualquier caso admitida pacíficamente.

Bergson ha denunciado al sentido común con el cargo de clasificar pragmáticamente lo real; en otros términos, el sentido común sería el racionalismo cartesiano trasplantado a la inteligencia pre-científica. Cierto es que el sentido común clasifica y divide lo real, y distingue claramente, por ello, entre el individuo y la sociedad. Pero, a diferencia de todo cartesianismo, intuye siempre que los elementos que ha distinguido tienen una relación intrínseca, aunque no alcance a definirla.

Sabe que sus concepciones deben continuamente ajustarse a la realidad de donde fueron extraídas, y que todo aspecto de lo real, en cuanto tal, nunca será plenamente conocido, porque es algo distinto de la suma de conceptos que nosotros sacamos de él, aunque estos conceptos tengan un contenido fielmente real.

Así, el sentido común admite la materia y el espíritu como realidades diferentes, aunque no sepa cómo la materia pueda obrar sobre el espíritu; el filósofo, si no encuentra una explicación satisfactoria, negará uno u otro de los términos, pero el sentido común nunca se reconocerá ni en el materialismo puro ni en el espiritualismo puro, porque, a pesar de haber admitido ambos elementos como distintos, intuye que en el hombre se dan conjuntamente el espíritu y la materia. El sentido común es consciente de la subordinación de la voluntad a la inteligencia por un lado, y por otro de la libertad, aunque no alcance a ver la difícil conciliación de ambos términos: pero nunca será intelectualista-determinista a la manera de un Leibnitz, ni libertista a la manera de un Occam o un Secrétan. De igual modo, el sentido común es consciente de que en el conglomerado social debe haber libertad en el individuo y orden en la sociedad, aunque no capte la dificultad de la coordinación; pero nunca accederá a que ambas cosas

puedan plantearse en una disyuntiva: no se sentirá identificado ni con el liberalismo absoluto ni con el socialismo radical.

Es innegable que la sociedad es algo impuesto por la naturaleza del hombre, que tiene una naturaleza social. Pero también es evidente que tiene una naturaleza individual, distinta de los otros hombres. Es cierto que no resulta fácilmente comprensible, a primera vista, cómo algo individual puede exigir íntimamente esa relación a muchos que es la sociedad. Pero la inteligencia natural nos grita que ambas cosas se dan, y se dan conjuntamente. No será lícito suprimir uno de los términos en virtud sólo de la dificultad de conciliación. Tendremos que analizar el juicio del sentido común para justificarlo o para rechazarlo: sólo así podremos entender su grito o acallar su voz.

La naturaleza humana se convierte de este modo en el centro del problema, desbordándose en su vertiente metafísica. Ya que sólo descubriendo qué hay en la naturaleza humana sabremos si esta naturaleza, individual para cada hombre, puede exigir su relación a otros —sociedad— sin perder su individualidad.

La respuesta metafísica

Veamos la respuesta que la filosofía aristotélico-tomista —calificada por Bergson como la metafísica natural del entendimiento humano— y la teoría política que de ella se deriva —llamada por W. James el sentido común codificado— da a esta cuestión.

Pocas doctrinas subrayan con trazos tan fuertes la máxima concreción humana. Nada particular, nada individual, puede *en cuanto tal* expresar una relación entitativa a otros, a muchos, de cualquier clase que sea esa relación: "lo singular, por aquello que es singular, está separado de cualquier otro". Por eso, el hombre, en cuanto individuo, nunca será común a otros: es incomunicable. El hombre, como cualquier otra cosa, por el hecho de ser individuo, será ajeno a todo colectivismo radical, porque hay en lo singular algo incomunicable —inefable, dice el existencialismo— que no pertenece a los demás. Pero no es eso todo. La diferencia entre los hombres va más allá de la simple distinción numérica (como la que hay en los ejemplares de una misma edición). El hombre, en su pensamiento y en su volición, tiene un actividad internamente independiente de la materia, y posee por tanto un alma espiritual subsistente en sí, con una subsistencia especial, superior a la de la materia. Por ello los hombres, en cuanto a su naturaleza singular, son substancialmente distintos en grado eminente. No se

trata, pues, de algo extrínseco, sino de diferencias prolongadas hasta la misma esencia del alma. Esto hace de cada hombre un portador de valores personales dentro de la comunidad humana y se levanta así un dique contra toda nivelación y falsa unificación social. Por otra parte, el espíritu, al no estar sujeto a las leyes ciegas del instinto, es libre, con una libertad que, por ser inalienable, afirma aún más en el hombre su nota de individualismo.

Con respecto a la dimensión social del hombre el examen no puede ser tampoco menos satisfactorio. Bastaría decir que el tomismo repite, afirmándolo con su terminología, el carácter social que Aristóteles aplicó al hombre: "Homo *naturaliter* est animale sociale". No cabe duda, por otro lado, que la tendencia social radica de suyo en la esencia del hombre y de esa tendencia esencial es de donde nace la necesidad de cooperación de muchos a un mismo fin: así define Santo Tomás a la sociedad. Conocemos el impulso social por la necesidad —orden del conocimiento—; pero esa necesidad de cooperación no es algo sobreañadido; se trata de una necesidad esencial: la esencia es la causa de la necesidad —orden del ser— (no tiene otro sentido el *naturaliter* de la fórmula tomista). Dada esta concepción de lo social, no extrañará encontrar en el cuerpo de la doctrina tomista muchas afirmaciones que el socialismo tomaría, sin lugar a la menor duda, como propias: el individuo humano está subordinado como parte al Estado como todo, de tal manera que se debe al Estado en una relación de justicia; el bien común es mejor que el bien privado, si es del mismo género; el hombre es parte de la comunidad e, igual que sucede en la naturaleza, se puede exigir una renuncia a la parte para beneficiar el todo.

Con lo dicho, parecería que, en lugar de superar la contradicción, nos hundimos más en ella. ¿Cómo es posible que el individuo, incomunicable por esencia, tenga la necesidad, por esencia, de comunicarse con otros? El pensamiento que siga la línea cartesiana quedará sin duda aplastado por los extremos del interrogante. Y lo mismo le ocurrirá al nominalismo empirista, sin otra salida que repetir la clara fórmula de Nicolás D'Autrecourt: "todo lo que se distingue, se distingue en modo máximo". Que es exactamente el punto de vista de Descartes: toda distinción fundada implica, dice, subsistencia y separabilidad de las cosas distinguidas; y, al revés, cada vez que es imposible concebir dos cosas como subsistentes o capaces de subsistir la una de la otra, estas cosas no son realmente distintas. Por este camino —o las cosas son distintas y entonces son incomunicables, o son comunicables y entonces no son distintas— no llegamos más que al individualismo liberal o al socialismo clásico.

Nuestra posición sigue otro derrotero: los hombres son distintos con dis-

tinción real mayor (absoluta) y, sin embargo, no sólo tienen posibilidades de comunidad, sino que exigen entre sí esa comunidad, esa interrelación.

Para explicarlo es necesario recurrir aquí a la doctrina de los universales. No todo en la naturaleza es individual —como quiere el nominalismo empirista—. Los conceptos universales (el concepto universal "hombre") están basados entitativamente en las cosas singulares, porque hay entre ellas (y no sólo en nuestro pensamiento de ellas) una comunidad entitativa. Lo singular, sin perder su manifiesta individualidad, contiene en sí potencialmente un universal, un modo típico general de ser, que lo refiere y lo relaciona a muchos, es decir, a todas aquellas cosas singulares que poseen en sí también ese modo típico, esa estructura o ley interna que llamamos esencia. Por eso los hombres no están encerrados en sí mismos, y no podrá afirmarse con Hobbes que el hombre desconoce al hombre porque no tiene nada de común con él. La naturaleza humana es esencialmente la misma en todos los hombres; pese a la individualidad existencial de cada uno, pese a su forma particular e inalienable de "*existir*" y *vivir* esa naturaleza, hay en todos ellos una identidad esencial, y podemos afirmar que "homo homini amicus".

Con esto no hemos perdido la individualidad; los hombres en cuanto individuos (personas) son distintos, pero precisamente porque tienen cada uno un modo *distinto* de realizar una *misma* esencia, una *misma* naturaleza. En el fondo de todo individuo hay una esencia necesaria e inmutable, común a todos los de la misma especie, aunque encarnada en la singularidad existencial de cada uno. Aquí es necesario también tener presente la distinción entre esencia y existencia, que no pocos califican en el momento actual de "innecesaria y ociosa". La existencia es indudablemente individual-singular, y así lo confirma de mil modos la realidad. Si la esencia (quod est, sosein) y la existencia (quo est, dasein) se identifican, la esencia será también singular-individual, absolutamente incomunicable.

La sustitución de este universal potencial, de este *universale in re*, por el "a priori" kantiano, o por el "flatus vocis" del empirismo es, precisamente, la negación de la posibilidad de la metafísica. De este modo, el *universale in re*, que hace posible la metafísica, ofrece también la posibilidad de que los hombres se comuniquen desde dentro, desde su misma esencia, y no accidentalmente en una reunión "tan fortuita como pasajera".

Pero hablamos no sólo de posibilidad, sino de exigencia. La comunidad entitativa, que proviene de una coincidencia en el modo de ser, es un presupuesto básico para explicar la disposición social del hombre, pero no la exige: todos los seres tienen, conforme a una metafísica realista, una comunidad, en el orden del ser, con los seres de la misma especie, y no por ello

comportan una disposición social. La disposición social, en cuanto tal es exigida, sólo en una esencia real especial: la humano-racional, espiritual.

Decíamos que el hombre, en su pensamiento y en su volición, tiene una actividad que se desarrolla con independencia de la materia, y ello nos hacía concebir a cada hombre como eminentemente distinto de los demás, con una libertad inalienable y con una dignidad que le es propia. Esta "dignidad de la persona humana", de la que con razón se habla ahora tanto en Occidente, no puede referirse más que al carácter espiritual del hombre, y, por ende, a su destino inmortal e imperecedero. Porque, de lo contrario, con el mismo derecho se hablaría de la dignidad de la vaca o del caballo, si es que el hombre quedara reducido a una mera individualidad biológica, en la que el alma no vendría a ser más que un fenómeno sin valor particular. Por esta razón se ha creído ver en la insistencia actual del carácter espiritual del hombre, en su dignidad humana, un valor que se encara al socialismo materialista, porque individualiza y dignifica frente a toda nivelación social.

Sin embargo, no es eso todo. "La dignidad humana" no sólo sirve para enfrentar al individuo a los abusos de un orden social llevado a sus extremos, sino para exigir una orden social. La espiritualidad del alma, que es base de la dignidad humana, y que le da un valor personal incalculable, es, al propio tiempo, la base de su disposición social. Esa espiritualidad, a la que está teleológicamente subordinada la vida somática, tiene como fin último el "bien universal". El alma, por ser espiritual, y no estar lo espiritual coartado por la materia, es ilimitada, está ordenada y dirigida al ser absoluto, infinito, que trasciende la propia individualidad del hombre, y por ello el hombre requiere la cooperación de muchos, no sólo para recibir de ellos la ayuda que necesita para conocer y querer el "bonum universalle", al que no llegará si se afirma en su personal individualidad, sino también para proporcionar a los demás la ayuda que a ellos les falta, porque también ellos son insuficientes, cada uno, para llegar al objeto al que, por naturaleza, están destinados. De la persona brota así, esencialmente, por virtud de su espíritu, la disposición social, ya que los valores que la definen, pensamiento y amor, no pueden nutrirse sino de la comunión con los demás. Por eso la orientación de todo individuo humano a la comunidad con otros no es meramente externa, sino una verdadera disposición natural, una profundísima ordenación entitativa, esencial, del individuo a la sociedad. Así como una persona se distingue de otra con la mayor distinción real (aunque tengan una comunidad de esencia), la disposición social no se distingue de la persona si no es con distinción de razón o lógica, que tiene su fundamento en la cosa. El individuo humano y la disposición social son lo mismo. Sólo el entendimiento puede hacer la distinción. Y es un error asentar toda una

doctrina sociológica sobre una distinción que es mental, considerando al individuo y a su disposición social como si fueran cosas realmente distintas.

Hemos llegado de este modo al nudo de la cuestión, en el que se disuelve la antinomia. El carácter espiritual del hombre, que le da su propia dignidad, lo afirma en su dimensión personal en contra de todo colectivismo socialista. Pero, al propio tiempo, de ese mismo carácter espiritual brota la exigencia de su disposición social, en contra de todo liberalismo individualista. A partir de este momento, las antinomias se convierten en explicación de los hechos: el individuo y la sociedad no se contraponen, sino que se exigen, fundamentando así ontológicamente las intuiciones dadas por el sentido común. El individuo tiene que someterse a la sociedad pero no para abajarse y renunciar a lo que es en sí mismo, sino para crecer en aquello mismo que es: ser racional-espiritual. Razón y voluntad, que se dirigen al ser y al bien universales, no podrían alcanzar su objeto sin la constante ayuda de los demás, sin la *amistad*, que es el verdadero clima de la persona humana. En virtud de su espíritu, el hombre, lejos de encerrarse en sí mismo para alcanzar su personalidad, busca de continuo ensancharse, abrirse hacia los otros, en una exigencia, que es, al mismo tiempo, decisiva para su propio ser y origen y fundamento de lo social.

La esencia espiritual del hombre, que es la causa de su dignidad personal y de su disposición social, es y será siempre el centro de todo el problema. Cuanto más ahondemos en la dimensión personal del hombre —y nunca será suficiente, porque el individuo es "inefable"— mientras más lo afirmemos en su propia singularidad, más saltará a nuestros ojos su exigencia social, si es que no perdemos nunca de vista su espíritu, que lo individualiza dignificándolo, al tiempo que lo hace ilimitado, sediento de comunidad.

Consecuencias

Llegamos así a la contestación de nuestros interrogantes. Nuestro propósito era mostrar que el problema social, en sus más profundos principios, es eminentemente metafísico; y hemos visto que se reduce en último término a los dos problemas que son decisivos para la metafísica: lo universal dado realmente en las cosas singulares, y lo espiritual como elemento constitutivo del hombre. Ambas cuestiones no por azar se unen en la consideración del aspecto social del hombre, ya que están íntimamente relacionadas entre sí, con independencia del problema que tratamos. En efecto, deducimos que el hombre es espíritu, precisamente por la capacidad que tiene de descubrir

lo universal en lo particular, independizándolo e independizándose de la materia.

Por otro lado, los sistemas socio económicos que tratan de conjugar el individuo y la sociedad, la libertad individual y el orden social, serán vistos superficialmente si los consideramos sólo como artificios surgidos ante el fracaso de las técnicas opuestas: liberalismo y socialismo. Independientemente de la oportunidad histórica, que no vamos a discutir aquí, la verdadera base de estas técnicas integracionalistas es un concepto del hombre, y es necesario que el Occidente tome conciencia expresa de algo, que, a todo lo más, está sólo implícito en esas doctrinas económicas. No debe perderse de vista que tales sistemas son adecuados no sólo para completar al liberalismo y al socialismo en aquello que técnicamente les falta, sino para estar concordes con la naturaleza espiritual del hombre, que implica simultáneamente individualidad inalienable y exigencia de disposición social. La mutua implicación de la libertad y el orden, el individuo y la sociedad, no es algo que concierne de modo exclusivo al acierto de la técnica. Ambos elementos no tienen otra garantía de integración —por encima de toda razón tecnológica— que la que les viene de la dignidad de la persona humana, es decir, de su naturaleza espiritual. La prueba histórica es que tanto el liberalismo como el socialismo se han incubado dentro del materialismo, que constituye la condición previa de su germinación. Después de que el pensamiento no pudo superar la primera antinomia antropológica —materia y espíritu—, anclándose definitivamente en lo material, no pudo superar tampoco la consecuente antinomia sociológica —individuo y sociedad— disgregándose en dos concepciones, para las que, dado el planteamiento, toda conciliación era imposible.

Hablamos de técnicas integracionistas en general. El hombre, por razón de su espíritu, es libre para escoger los medios sociales adecuados para lograr un fin que le impone su esencia: de otro modo no sería un animal social, sino gregario por instinto. Y el hombre es también materia, y la materia y el espíritu mutuamente se influyen. Por eso, subordinadas al entendimiento y a la voluntad, facultades propiamente espirituales, las demás facultades del hombre, animales y vegetativas, influyen decididamente en su comportamiento social, y una técnica socio-económica no sólo debe estar de acuerdo con la esencia espiritual humana, sino con el patrimonio genético, el clima, la alimentación y los usos y costumbres, que integran la base material de toda comunidad. Ya Aristóteles rechazó los intentos de construir la ciudad ideal por medios exclusivamente racionales. Sería un error que Latino América, desde donde estamos escribiendo, al abandonar un liberalismo cu-

yos funestos resultados siente en carne propia, y por huir de un socialismo cuyas consecuencias puede palpar en la ajena, y aún en la propia, opte por incrustar en sí, sin reelaboración, técnicas que se ensayan fuera de su ámbito, por muy concordes que se encuentren con la naturaleza humana, y por muy universal que sea esa naturaleza.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

ELENA OROZCO

I

LO QUE EL HOMBRE ES y LO QUE DEBE SER son los problemas centrales de la antropología filosófica; el enfoque de dichas cuestiones desde la más concreta realidad de la vida humana —que contempla constituida de emociones y pasiones, fusión asimismo de la Naturaleza y de la Historia—, es una de sus características más destacadas.

De igual modo sus procedimientos metódicos, unificados en ese punto de partida que es la existencia, le distinguen; porque son una protesta contra el método de las ciencias que el Positivismo preconizó como el único válido para conocer, pero que resultó insuficiente para saber de lo humano cuando el problema del hombre se plantea en toda su extensión; y porque tratan de modo directo los temas vitales de la vida moral, social, política, estética y religiosa del sujeto humano; y esto lo llevan al cabo al través de la investigación histórico-filológica, histórico-psicológica, del intuicionismo, de la fenomenología. A la investigación histórico-filológica aunó Nietzsche la intuición genial de poeta y la psicología; Kierkegaard utilizó lo que él llama "dialéctica intrépida" en oposición la dialéctica especulativa; Dilthey rechaza la psicología positivista y expone una nueva psicología que aprende el sentido de la Historia en su valor espiritual.

Así el intuicionismo de Bergson y la personal interpretación que Scheler da al método fenomenológico con su "intuición de esencias", como el uso que Heidegger y Sartre hacen de la fenomenomenología, muestran la diversidad del método; pero adentrándose en su pensamiento se descubre la unidad en el propósito: conocer del hombre, no como problema epistemo-

lógico sino como verdadero problema antropológico. Dilthey afirma que "en nuestro tiempo, la filosofía es la reflexión del hombre sobre sí mismo".

El conocimiento del hombre —en sentido antropológico— devela sus posibilidades y límites auténticos y, por tanto, lleva a lo que el hombre debe ser; esto se expresa igualmente en el concepto nietzscheano del hombre como "tránsito entre la bestia y el Superhombre" que en el "genio ético" que Bergson contrasta con el hombre "cotidiano y vulgar", o en el "prototipo" de Scheler —el santo, el héroe, el artista del goce— frente al que prefiere lo útil a lo noble.

En estos filósofos hay dos "momentos" claramente discernibles, la crítica de la época y el proyecto de salvación del hombre; de este modo responden a las dos cuestiones fundamentales: ser y deber ser.

Emprendemos similar faena con la modestia que nos corresponde, pero con el afán que anima a todo estudioso de la filosofía: enfrentarse al problema del hombre; querer saber de sí, que, según Kierkegaard, es el más maravilloso saber, y querer saber del mundo en que vivimos en nuestra hora.

II

En la medida en que el hombre va perdiendo tal o cual certidumbre, en que la duda o la negación plena van sustituyendo, a lo que tuvo por verdades fundamentales, el terreno en que es asienta la humana existencia se vuelve flojo y movedizo; y cuando el espíritu de Mefistófeles —la negación, la indiferencia y la mudez— invade el mundo de la Historia, la perdición del hombre va siendo un hecho.

No hay tal si a la pérdida de una verdad principal corresponde la aparición de una fe nueva en otra verdad tan principal como aquélla. El paso de una creencia a otra no deja de ser perturbador; la colisión entre lo ya establecido y lo nuevo es siempre una revolución; pero no sucede así si tras el cambio que a veces se presenta como dialéctica del espíritu que afirma, niega y luego vuelve a afirmar, la vida del hombre singular y la de toda la especie se sostiene por nuevas afirmaciones, objetivos e ideas que responden a la gran pregunta; ¿para qué vivimos?

Sabido es que esta cuestión que parece plantearse como primera cede ante la primacía de la que es su fundamentadora y la central de toda la filosofía, la pregunta ontológica que inquiere por el ser, aquélla que el hombre formula interrogando; ¿quiénes somos?. El sentido del ser enlaza

la totalidad objetiva de la realidad por la que inquiere la pregunta acerca del ser y la parcialidad subjetiva que es la existencia la cual queremos develar cuando planteamos esta cuestión: ¿para qué vivimos?

El espíritu de Mefistófeles, la negación, la indiferencia, la mudez, se refieren justa y precisamente a esas preguntas fundamentales cuyas respuestas penden de la situación histórica del hombre; y, que a su vez pueden anticipar un cambio y producirlo.

La negación acerca del ser no parece que pueda darse porque aun cuando el pensamiento fracase en sus intentos de conceptuar, de explicar el ser, el sentimiento mismo del ser rechaza la negación y lo sostiene y sostendrá en tanto el hombre exista. Si el hombre ha de cesar de ser sin más —consecuencia de su temporalidad— la pregunta, la filosofía misma han de dejar de ser sin más y ninguna negación encontrará ya a quien responder. Esto si pudiera probarse el "sin más", si a éste no pudiera oponérsele, por lo menos, la esperanza, llámese ésta inmortalidad del alma, eterno retorno, Dios, o trascendencia, simplemente.

En cambio el "para qué" de la existencia sí corre el peligro de encontrar una respuesta negativa que conduzca al anonadamiento total de la vida humana. A tal situación extrema han llegado algunas corrientes del pensamiento en nuestros días y algunas formas de existencia; pero la tensión del humano pensar que se alimenta del propio espíritu del hombre —que suele llamarse a sí mismo divino— es hacia el ser y no hacia la nada; y la vida humana que carece de sentido pierde su carácter propio y esencial; y se pierde en el grado mas extremoso porque pierde su calor humano, su pasión de hombre; vuélvese indiferente, se apodera de él el frío de la indiferencia mefistofélica; sumérgese en la noche oscura del caos sin amor y sin Dios.

La mudez y la pérdida de la libertad van la una con la otra; el esclavo no tiene nada qué decir; ha renunciado a sí mismo y le acompaña la voluntad de la reserva. "La esclavitud tórnase más y más reservada y no quiere comunicación delátase en la hipocondría, en la visión de quimeras, en las altas pasiones cuando éstas se envuelven sistemáticamente en el silencio, por no poder en absoluto entenderse con la existencia". Así analiza Kierkegaard el fenómeno existencial de la mudez.

En efecto, el hombre de las grandes ciudades, "la flor del cemento", "el pálido esclavo" como le llama Nietzsche, habla mucho pero no comunica nada, no sabe del diálogo; repite "clisés y frases hechas; teme expresar la opinión propia o, más bien, carece de opinión propia; víctima de la publicidad y de la propaganda, acaso sin saberlo, ha renunciado a sí mismo.

Esta falta de libertad tiene como expresión ética lo negativo puesto que la vida enajenada no puede alcanzar la acción de carácter ético que expresa los valores o desvalores que realiza; el esclavo "hace muchas cosas" pero no ejecuta actos en que la voluntad opte ante valores.

La negación de todo valor es renuncia a la libertad; es una evasión de la responsabilidad que entraña todo acto libre y del compromiso de la persona; es renuncia, por lo mismo, a constituirse en persona; al seguir este proceso el hombre deviene un esclavo, un indiferente y cae en la mudez.

El "para qué", dirección hacia los valores y su jerarquización, al ser negado se sustituye por el "cómo" (vivir); esta trasposición señala que la existencia se convierte en puro presente, que se niega la Historia y se invierte el ser originario del hombre.

La existencia, que puede calificarse de "presentista" no cuenta más que consigo misma; de ello deriva que el sujeto de este existir se afane sólo por "vivir bien"; o no quiera afanarse por nada; en las dos formas se rehuye la responsabilidad que emana de la libertad.

"Vivir bien" no tiene ningún contenido ético; significa que se es propietario de los bienes de la comodidad y la seguridad y se existe sin compromiso. El mundo es mundo de cosas donde todo es adquirible; las personas se confunden con cosas porque o son medios o son obstáculos entre el hombre del existir presentista y sus pertenencias; o entre su voluntad de desasimiento de toda relación humana y la otra forma del existir sin sentido.

Hay una fría competencia en la que cada uno quiere tener como el que más; y en su extremo opuesto no se quiere tener nada ni lazo alguno: "*Yo no he deseado/ casa, ni mujer ni patria/ No pertenezco a ninguna mujer,/ a ninguna patria./ A nadie pertenezco...*" Es esta expresión del solitario que se anticipa a la suprema soledad de la muerte; en el poeta israelí Pinhas Sadeh, cuando más adelante dice "*ser solo yo/ ser para mí solo*", no se descubre apetencia verdadera de ser sino de no ser; no es un contemplador del mundo sino un negador del mundo.

Parejas situaciones pueden recogerse al través de la literatura contemporánea y en el confuso balbuceo de la pintura abstracta; igual que en la vida absorta tras la investigación que a nada conduce; porque este existir puede enmascararse detrás de la entrega al arte, al saber, al servicio de la sociedad; la entrega sería auténtica y estaría impulsada por un "para qué" si la animara la tensión hacia los valores supremos del espíritu, la belleza, la verdad, la bondad; pero más allá de su máscara de amor está sólo una vida ajetreada sin meta alguna e inmersa en el presente; previamente se

ha negado el valor espiritual de la Historia; por tal camino ésta seguirá un proceso de deshumanización.

La conducta moral, si fuera válido llamarla así, se constriñe a la obligación, a la conformidad con la regla común; o rechaza toda regla sin sustituirla por una moral autónoma y dinámica, como podría pensarse de un "no conformista"; su inconformidad le precipita en el vacío donde es tan esclavo como el propietario en el abismo de sus cosas y afanes.

Esta forma de existir puede estar llena de acontecimientos externos, pero a ellos no corresponde una evolución interna, "la novela de un alma" como la llama Nietzsche; hay sólo voluntad de ignorar el bien y el mal, de conservar "un estado de inocencia", de no ser nunca mayor de edad; así se elude toda responsabilidad; por tanto se suprime la intimidad solitaria, la "epogé cósmica" en que el hombre se encuentra frente a sí mismo y se mira como multiplicidad y disociación; ve sus contradicciones y se convierte en un impulso hacia lo que puede restablecer su unidad: Dios o el Ideal; se convierte en hombre verdadero. La experiencia de la "epogé cósmica" no es la soledad vacía del negador del mundo sino el diálogo del espíritu consigo mismo.

La existencia vertida hacia afuera, ya sea la del "propietario" cargada de necesidades y obligaciones o la del desposeído que rechaza todo, hace del hombre una bestia trágica cuya vida es muerte anticipada.

Como dijimos anteriormente, de la sustitución del "para qué" por el "cómo" resulta el puro presente del "vivir bien"; aparentemente se cae en un hedonismo que sería ya una valoración; pero es un hedonismo insípido o neurótico; el placer no lo es porque este hombre, hacedor de máquinas y de dinero, es un inepto para el verdadero goce de la vida porque es también incapaz de soportar el dolor; su goce es la más triste caricatura de la vida jocunda que predicaba Zaratustra; las danzas y las risas de los jóvenes coronados de rosas que él soñaba, son hoy una "danza de la muerte", de seres atormentados por el miedo de vivir y de morir verdaderamente.

La decadencia de este hombre presentista de hoy debe ser explicada. La historia del pensamiento expone claramente dicha explicación: los viejos principios en que se asentaba la vida del hombre occidental cedieron ante otros nuevos; a la concepción cristiana sucedió la racionalista; pero su inherente idea del progreso fue invalidada por el proceso histórico "ciencia-tecnocracia-guerra"; y aún no se ha encontrado, aunque se ha tratado de reponer todos los anteriores, un concepto del Universo y una valoración de la vida que opere eficazmente en el alma de los hombres y los pueblos y le dé sentido a la vida singular y a la de toda la especie.

Sin embargo, puede percibirse que del fondo sombrío de un fenómeno personal y colectivo de índole psicológica: el miedo a la guerra atómica, que acarrearía la destrucción total, emerge una señal; ese miedo tiene que ver con el exasperado vivir presentista y vacuo; pero al mismo tiempo, por la unificación de sentimiento que ha logrado, apunta hacia la creación de una época nueva en que la historia promueva más altas y mejores formas de vida; porque si antes la voluntad de poder empujaba al hombre a la guerra en la que podía lograrse una victoria, hoy no puede impulsarlo a una lucha en la que no habrá vencedores pues su alcance sería el suicidio total.

Así pues, del fondo oscuro del miedo, de lo trágico de la existencia surge, siempre reclamada la esperanza; como en la *Nueva canción de la danza,* en la noche, algo brilla:

"Acabo de mirar en tus ojos, ¡oh vida! He visto brillar en tus ojos nocturnos el oro; esta voluptuosidad ha hecho cesar los latidos de mi corazón.

He visto brillar una barca de oro sobre las aguas nocturnas, una barca dorada, que se hundía, hacía agua y hacía señas".

El gran amador de la vida cantaba así su amor y su esperanza; pero como él, el hombre de hoy puede negarse a sí mismo, su voluntad de anonadamiento podría llevarle a la muerte voluntaria; este sería el final lógico de un mundo de hombres sin esperanza.

La nuestra se apoya en el afán irrefragable de vivir, en el anhelo de trascendencia del hombre verdadero, el cual busca la reconciliación con su propio espíritu; el espíritu de Mefistófeles cedería ante la afirmación de un humanismo superior.

ESTUDIO PROGRAMÁTICO PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

Dr. Felipe Pardinas
Universidad Iberoamericana.

1. La Antropología filosófica como Antropología de la Filosofía.

1-1. Sería fácil construir una abundante bibliografía de obras tituladas "Antropología filosófica" que ignoran, generalmente, por completo las investigaciones de los Antropólogos profesionales. Tales libros suelen ser filosofías del hombre. Gran utilidad reportarían contrastando algunas de sus conclusiones con los datos de campo recogidos por todo el mundo en investigaciones de campo por expertos estudiosos del hombre.

1-2. No pretendemos en modo alguno desviar o depreciar las investigaciones de los filósofos acerca del hombre. Este trabajo tiene como finalidad investigar la posibilidad de otra acepción de "Antropología filosófica", a saber el estudio del fenómeno filosófico que pertenece en cada caso a determinadas culturas, utilizando datos y métodos que la antropología ha experimentado ya con resultados científicos interesantes al aplicarlos a otros productos culturales.

1-3. En términos generales hace ya tiempo que un antropólogo (Hallowell, 1953:600) observaba de acuerdo con otros antropólogos que sociedad, cultura y personalidad pueden ser diferenciados conceptualmente para tipos especializados de análisis; pero que cada día era más reconocido que no podían ser postuladas como variables completamente independientes. Más claro parece que ni el arte, ni la técnica, ni el lenguaje, ni los ritos religiosos, ni la mitología, ni los patrones insignificantes, en apariencia, de la vida diaria, pueden ser entendidos al considerarlos aisladamente respecto a su cultura. ¿Podría afirmarse que la conducta filosófica, los escritos filosóficos, los sistemas filosóficos sí son variables totalmente independientes de la cultura en medio de la cual aparecen?

1-4. Dando vueltas a una respuesta negativa, o sea, proponiendo que la filosofía estaba íntimamente ligada con su respectivo sistema cultural se nos presentaron inmediatamente algunas reflexiones que nos parecieron interesantes:

Las Naciones Unidas han promulgado una "Carta de los derechos del hombre" redactada desde premisas culturales y filosóficas occidentales; ¿Cómo será interpretada desde, al menos 108 culturas distintas, una más otras menos, pero algunas de las cuales ni en cultura, ni en filosofía tienen nada que ver con Occidente? Cada término era un interrogante: carta, derechos, hombre.

¿Era aconsejable y posible difundir la técnica industrial de occidente, llevando con ella alguna de nuestras filosofías o era preferible un mundo uniformado tecnológicamente pero diferente culturalmente? ¿Cómo puede la paz institucionalizarse más efectiva y profundamente conservando la diferencia de culturas y filosofías o tratando de unificar culturalmente y filosóficamente el mundo? ¿Era posible unificarlo culturalmente, pero no filosóficamente o viceversa? ¿En qué sentidos podían entenderse estas preguntas?

1-5. Dentro de nuestra cultura occidental y en esta época de tecnología industrial surgían también algunas preguntas, quizá imposibles de responder; ¿La conceptualización "filosofía" era un producto del etnocentrismo occidental? Cuando en manuales o en revistas o periódicos se habla de filosofía hindú, china, persa, etc., o los mismos nativos nos hablaban en esos términos, ¿estábamos hablando unívocamente? ¿No era nuestra filosofía resultado de una aculturación filosófica un tanto desigual en política, en economía, en sociología, etc.? ¿Qué correlación podía existir entre esa aculturación y nuestras discrepancias filosóficas intraculturales?

1-6. Parecía posible al antropólogo descubrir premisas etnocentristas, dogmáticas, imperialistas, inconscientemente sostenidas, p. ej. por el positivismo (Goll, 1962:186 ss.)

No era sin sentido, ni juego de palabras una Antropología de la Filosofía. Pero la tarea estaba erizada de dificultades.

2. Limitaciones del estudio.

2-1. Sin metáfora es posible decir que las especializaciones profesionales en nuestra cultura constituyen "subculturas" distintas. Antropólogos y filósofos hablamos lenguajes distintos, con léxicos y sintaxis distintas. Si no pareciera ofensivo diría que un Antropólogo de la Filosofía requeriría una decisión de entender parecida a la del antropólogo de campo que va a estudiar una tribu extraña a su cultura; sólo comparable a la intrepidez del filósofo que ose internarse entre los nativos de la Antropología.

2-2. Pero otras dificultades más hondas surgían a primeras de cambio. El término "cultura" tan fácilmente usado en tantos contextos, en Antropología era objeto de una cuidadosa y apasionada elaboración (Bidney, 1960[3]:23) y aun encontraba resistencia en ciertas naciones (Kroeber y Kluckhohn, 1952).

2-3. No sólo para mucha gente la borrosa imagen del Antropólogo estaba asociada con huesos o con gentes salvajes, aun entre los antropólogos algunos oponían tenaz resistencia a que los métodos de estudio de las culturas "primitivas" fueran elaboradas para comprobar su eficacia en culturas tecnológicamente más desarrolladas.[1] Pero una rama de la Antropología, la Antropología aplicada, hace ya bastantes años que ha trabajado en culturas de muy diversos tipos de integración; y no faltaban antropólogos experimentados y de notable pericia que ya habían aplicado con éxito algunos métodos antropológicos a sociedades contemporáneas (Steward: 1961[3]). Recientemente, uno de los grandes de la Antropología, cuya reciente muerte ha sido muy lamentada, señalaba el camino de la aplicación de planteos antropológicos al estudio de las culturas clásicas (Kluckhohn, C.:1960).

2-4. Aun así, el antropólogo tiene una viva conciencia de que su herramienta teórica es deficiente. Quizá más correctamente deba decirse que el antropólogo está insatisfecho y desea perfeccionar más y más sus herramientas teóricas. Pues algunos antropólogos no consideran tan defectuoso el instrumental (Gjessing, 1962:174) y parecería que el criterio de deficiencia proviene en buena parte de una desacertada comparación con las ciencias naturales (Nagel, 1961:447). Es fácil olvidar que las formulaciones de las ciencias físicas o biológicas son aproximaciones, válidas como hipótesis de trabajo, aunque fracasen en las explicaciones de las realidades últimas.

2-5. Reconozco, asimismo, que el marco teórico elegido para este trabajo, el interaccionismo teórico, encierra serias dificultades por su gran dificultad en ir traduciendo a términos y proposiciones operativas y con sentido antropológico, proposiciones que inevitablemente expresan relaciones de un alto grado de abstracción en relación con el material de estudio.

2-6. Es verdad, también, que no todas las dificultades provenían de los nativos de la Antropología. La Filosofía era también una abstracción no fácil de precisar. Dentro de nuestra cultura aparecía una multitud de actividades a las que daban el nombre de filosofía: comenzando por las que pudiéramos llamar filosofías académicamente "institucionalizadas", seguían las filosofías espontáneas o populares; las de grupos políticos, o religiosos, o económico-sociales.

[1] Siguiendo a muchos antropólogos considero la tecnología como una conducta extrínseca fácilmente observable que marca los límites de muchas posibilidades extrínsecas de la cultura; no como constituyente fundamental de la misma.

2-7. También se hablaba de filosofías de pueblos primitivos aun de aquellos que aún no tenían escritura —después de haberles devuelto sus capacidades lógicas, que algún occidental ya había creído científico negarles; la filosofía de las llamadas altas culturas; las antiquísimas filosofías de algunas comunidades asiáticas.

2-8. Pero había un punto aún más grave. Al escuchar la expresión "Antropología de la Filosofía" el filósofo trataría de recordar planteos aparentemente simétricos que perecieron naufragando en un relativismo extremo. Entre los antropólogos hubo también y hay aún hoy día relativistas de la variedad romántica y de la variedad positivista; aquéllos a toda costa trataban de conservar aun las peculiaridades más inestables de las comunidades preliteratas y éstos erigían cada cultura en un sistema irreducible e inexplicable. Ninguno de los dos planteos presentaban las únicas alternativas, como lo veremos en este trabajo. Como de igual manera no considero que la única alternativa filosófica sea un positivismo que ignora o finge ignorar sus premisas culturales o bien una mentalidad cerrada (Rokeach: 1960) que erija un "sistema de creencias" (Ib. 33) en hallazgos últimos, más allá de los cuales o junto a los cuales no podían existir otras "verdades".

3. Objetivos del Estudio.

3-1. Esas y otras limitaciones, entre las cuales no era la menor el estado muy desigual de la investigación empírica, no dejaban más alternativa que iniciar un estudio exclusivamente *programático* o sea que ayudara a explorar las posibilidades de estudio del tema planteado. Existiendo diversos instrumentales teóricos en Antropología cultural, pretendo explorar las posibilidades de aplicación de esos instrumentos a la filosofía.

3-2. Por otra parte, los problemas humanos no pueden ya ser resueltos con los métodos de una sola disciplina. En las ciencias sociales cada día es más clara la conciencia y la práctica de los planteos y métodos interdisciplinares. En nuestro estudio podremos auxiliarnos también de otras disciplinas sociales que han arrojado luz sobre el mismo tema.

3-3. Sería pues, ocioso afirmar que una antropología de la filosofía no tiene que ver ni con las leyes universalmente válidas para todas las filosofías, ni con teorías respecto a sus causas últimas, ni menos con la validez de las razones en que pueden apoyarse los sistemas filosóficos.

3-4. En este trabajo nos hemos limitado a describir lo que podría servir como marco teórico general para investigar las relaciones entre cultura y filosofía; a continuación proponemos algunas hipótesis programáticas relacionadas con algunos aspectos de las filosofías occidentales y para terminar

esbozamos un modelo de estudio de Antropología de la Filosofía, algo provisional. Añadimos al final una breve reflexión sobre el relativismo filosófico.

3-5. Si la exploración es prometedora, podrán comenzarse algunos estudios sondeando más algunos aspectos que amplíen y concreten más el campo de estudio y quizá algun día pueda prestar servicio en las relaciones entre diferentes culturas.

4. Algunos marcos teóricos y procedimientos empíricos referentes al problema.

4-1. En esta sección hemos recogido, sin pretender enumerarlos todos, y mucho menos agotar el estudio de cada uno, varios marcos teóricos, procedentes de diferentes ciencias sociales que tienen referencia al problema de las relaciones entre filosofía y cultura. Sólo de paso mencionaremos un marco teórico utilizado en antropología, pues más adelante tendremos ocasión de recordar otros trabajos. Esta enumeración, programáticamente, tiene como finalidad un breve examen del reenfoque de esas teorías desde los términos de nuestro problema.

4-2-1. *Sociología. Carlos Marx:* a través de Feuerbach recibió de Hegel el concepto de extrañamiento, al que su medio y sus experiencias —según parece— situaron en un contexto peculiar más generalizado y aun en cierta manera de signo contrario. Esta manipulación del concepto parece raciocinada así: el hombre no es más que un conjunto de conductas sociales, las conductas sociales son las causas del extrañamiento; luego sólo cambiando las conductas sociales podía el hombre librarse del extrañamiento. Ahora bien, las conductas sociales eran en concreto las relaciones de producción, que dividían la sociedad en explotadores y explotados. Un paso adelante: las relaciones de producción eran la sub-estructura que determinaba las superestructuras de los grupos sociales, o sea religión, filosofía, etc. Parece comprensible que un subgrupo social subordine sus ideas a sus intereses económicos. Y que pudiera generalizarse que el interés económico deformaba, o en un caso límite determinaba la ideología de un grupo. En cuanto a "las relaciones de producción" era menos claro. ¿Proponía Marx una explicación psicológica, generalizable a todos los hombres y culturas; o proponía una explicación sociológica que determinaba la ideología por una situación dinámica económico- social? (Fromm, 1961. Tucker 1961). Como es sabido, Marx leyó ávidamente los escritos del famoso antropólogo norteamericano, verdadero zapador del campo antropológico, Lewis H. Mor-

gan.[2] Esta influencia no parece haber sido aún suficientemente tomada en cuenta ni por psicólogos, ni por historiadores, (Opler; 1962: junio-524) particularmente en el desarrollo posterior de la filosofía marxista.

Parece interesante distinguir dos niveles distintos de este subtema: a) las relaciones del pensamiento del mismo Carlos Marx, con su propio medio sociocultural, sus experiencias personales, sus lecturas, b) la explicación que da como teoría general para el predominio de una idea en una situación socio-cultural dada. No perteneciendo Marx al proletariado, ni a los explotadores parecería insuficiente su propia teoría para dar cuenta de su filosofía personal. La manipulación "copernicana" del concepto de Extrañamiento parece resultar de una decisión selectiva, motivada por un valor supremo en la Subcultura de Marx: la libertad y la felicidad del hombre. (Merton, 1962[5]:457 y 462) Merton tiende a generalizar en ciertos términos esta situación: relevancia de las condiciones socioculturales concretas para la aparición del fenómeno "Sociología del conocimiento"; además, apunta a un tema que discurre al través del semanticismo, psicoanálisis, análisis de la propaganda, etc., a saber la inconsciente determinación de las ideas por los substratos, (Ib. 458) los substratos como es obvio pueden ser distintos en las diversas conceptualizaciones. Incidentalmente, considero prolijo, por su evidencia, repetir con el mismo autor la involuntaria distorsión operada a todo sistema de pensamiento cuando es esbozado en unas cuantas líneas.

En cambio, no puede menos de sorprender que no pocos autores que ponen vivamente en relieve las deficiencias epistemológicas, teóricas, psicológicas de la sociología del conocimiento en particular y de corrientes análogas *reconozcan* explícitamente que la afirmación de un determinismo subyacente general, formulable en categorías distintas, sea precisamente el producto de situaciones sociales y culturales pero no dediquen a este hecho sino una pasajera alusión (Merton, Ib. 457). Da la impresión de que la Sociología del conocimiento es una formulación de su propia situación; la formulación es defectuosa desde muchos puntos de vista, pero la situación sigue siendo un problema.

4-2-2. *Karl Manheim*. No necesitamos detenernos en este autor, pues existen ya numerosas exposiciones de su pensamiento (Ib. 489). Deseo señalar un procedimiento que no detalló, pero que es significativo para nuestro estudio: "Debería hacerse un esfuerzo por encontrar una fórmula de traduc-

[2] El caso de Morgan es verdaderamente instructivo. Como Marx tuvo gran admiración por él, los marxistas han continuado venerando su memoria y aunque su sistema, si no muchas de sus observaciones y conceptos parciales, hoy esté totalmente superado; nada es obstáculo para que los marxistas lo ensalcen hasta el cielo o que en algunos medios de EE.UU. sea considerado poco "chic" aludir a su obra.

ción de los resultados de un (modo de percepción) en los de otro y descubrir un denominador común para esos variantes puntos de vista perspectivísticos" (Mannheim, 1936:265). Un reenfoque cultural o antropológico de obvias experiencias contemporáneas e históricas, suponía que los sociólogos tomaban en cuenta el papel y la importancia del subsistema cultural, la cultura, en relación con el subsistema social, la sociedad. Así podía aparecer que el problema de los "universos de pensamiento" que aparecían en subgrupos sociales, pudieran ser simplemente sub-casos de la increíble y connatural diversidad de culturas presentes en el planeta y cuya explicación como simples diferenciaciones de "perspectiva" era evidentemente insuficiente. La intrincada y específica diversidad de culturas era *muy anterior* a la diversidad de status sociales y evidentemente no podían ser tratadas como simples puntos de vista distintos. El patrón naturalmente simbólico de la estructura psico-biológica del hombre y su capacidad selectiva, así como los procesos que conducían a diferencias de culturas, subculturas dentro de la misma cultura, personas culturalmente individuadas dentro de una subcultura o fuera de ella, desviantes o no respecto a la cultura del grupo no estaban suficientemente elaborados.

4-2-3. A este respecto, es instructivo considerar el instrumental antropológico manejado en contexto sociológico, aun por sociólogos indudablemente representativos. Para Merton (Ib. 162) la estructura cultural, en conexión con su concepto de anomía, "es un agregado organizado de valores normativos que gobiernan la conducta común a los miembros de una sociedad o grupo determinado". En cambio al especificar los rubros, objeto del análisis funcional, esquema fundamental de su orientación sociológica, aunque señala la importancia analítica de los significados —afectivos y cognitivos— de los patrones de conducta patentes o encubiertos, no parece caer en la cuenta de que el foco significativo está precisamente en la cultura del grupo dado. (Ib. 55 ss.)

4-2-4. No es el mismo caso el de Talcott Parsons, quien ha dedicado un detenido análisis teórico a las relaciones entre cultura y sistema social (Barsons, 1961:II, 961), especificando claramente la cultura o las culturas como "bases de las orientaciones de los significados mismos" dentro de un grupo, en diversos niveles de jerarquía según las diferentes bases de significación para las diferentes acciones en sociedad. (Ib. 970). su trabajo teórico será de importancia para todo el planteo de este trabajo.

4-2-5. *Pitirim Sorokin* en varias obras, pero nos referimos particularmente a su Dinámica social y cultural (Sorokin, 1957) utiliza un método que llama lógico-significativo para elaborar una tipología de culturas (Ideacional, Sensualizada —en la que prevalecen los datos de los sentidos como

elementos de significación de la conducta— Idealística y otras formas mixtas) y de allí una dinámica del cambio que discurre sucesivamente al través de esos tipos y en el orden mencionado. Distinguiendo entre mentalidad y conducta, sostiene (Ib. 606 ss.) que "el tipo dominante de cultura moldea el tipo de mentalidad de los seres humanos que nacen y viven en ella". Es más bien un planteo que una explicación del problema.

4-3-1. *Sigmund Freud.* Es relevante su obra para nuestro problema no sólo por la contribución al estudio de procesos psicodinámicos, que serán básicos para este estudio, ya que a partir de él es posible transportar el problema de las relaciones cultura-filosofía a una dinámica de procesos, aunque el significado cultural de tales procesos no fue tampoco percibido claramente por él. En Freud volvemos a encontrar repetido el doble plano de estudio: sus doctrinas y su proceso personal para elaborarlas. Repetidas veces ha sido señalada la "condicionalidad social" de la terapia psicoanalítica (entre otros Fromm:1935, Horney, 1957:124). Parece que volvemos a encontrarnos con una personalidad que "filtra" una "*heredad* cultural", la de sus padres y su subgrupo y de esa "*herencia* cultural" (más adelante explicamos la diferencia) una decisión selectiva a su vez por un conflicto que da relevancia a un problema es elegido un segmento de la realidad para ser explicado en función del problema. La especialización profesional proveerá de los métodos y las razones para resolverlo.

4-3-2. *Abram Kardiner* (1945 y 1955) en colaboración con antropólogos y trabajando empíricamente en comunidades "occidentales" y "primitivas" elabora el concepto de personalidad básica de la comunidad, que podría entenderse como el conjunto de patrones de conducta interna y externa internalizados por las instituciones primarias o sean los patrones de desarrollo y entrenamiento del niño en una comunidad determinada. Tal personalidad básica viene proyectada en las instituciones secundarias: creencias religiosas, tabús, técnicas de pensamiento. Aunque no queda muy clara la secuencia del pensamiento, quiero señalar particularmente el capítulo destinado a la religión hebrea, el Cristianismo y la sociedad occidental a partir de la introducción del método científico (1955:482, ss.) en que generaliza la función de ansiedades colectivas proyectadas sobre márgenes limitados de posibilidades significativas.

4-3-3. La obra de Milton Rokeach (1960) nos interesa por haber sido confeccionada aplicando a sujetos de nuestra cultura (subculturas inglesa y estadounidense) instrumentos de investigación empírica cuidadosamente comprobados y construidos. No puedo citar las implicaciones de sus hallazgos que tienen significancia para nuestro problema. Demasiado escuetamente citaré solamente dos de ellos: (Ib. 398). "Muchos aspectos importantes del fun-

cionamiento intelectual en particular y del funcionamiento cognitivo en general pueden ser atribuidos a la personalidad más bien que a la inteligencia, tal como ha sido concebida y medida en este estudio... El funcionamiento cognitivo de una persona no es una cosa aparte de su funcionamiento efectivo. Aparecen como distintas facetas de la conducta total de la persona. Este punto merece ulterior elaboración". La advertencia de Hallowell citada al principio de este trabajo (1-3) nos da una idea de las implicaciones culturales de estas afirmaciones; implicaciones que tampoco parecen suficientemente resaltadas por Rokeach.

4-3-4. Cualquier manual de Psicología social puede informar sobre las bases empíricas de la afirmación que los estereotipos ejercen influencia decisiva sobre percepciones visuales y aun sobre la valoración de las mismas (Klineberg 1954[2]:204, ss.). Existen también investigaciones empíricas sobre la influencia de contenidos culturales en la formación de actitudes y opiniones, particularmente de prejuicios (Ib. 481 y 511).

4-3-5. *V. F. Calverton* expone la teoría de los compulsivismos culturales (1931) que parece un subcaso del determinos social clasista. Los compulsivismos deberían llamarse más bien clasistas que culturales.

4-4-1. Otro instrumental que ilumina sugestivamente la influencia de los productos culturales sobre el pensamiento ha sido proporcionado por los linguistas.

Aunque en términos muy generales la hipótesis ya había sido indicada por investigadores europeos, *Edward Sapir,* utilizando datos de las lenguas de tribus de EE. UU. llegaba a la conclusión de que "el hecho es que el "mundo real" está en gran medida constituido sobre los hábitos de lenguaje del grupo. No existen dos lenguajes suficientemente similares para ser considerados como representando la misma realidad social. Los mundos en que viven diferentes sociedades son mundos distintos, no meramente el mismo mundo prendido con diferentes etiquetas" (Sapir, 1929).

4-2-2. *B. L. Whorf* comparó el idioma Hopi con las que llamó lenguas europeas promedio standard (SAE) (Whorf 1941/1960: 75, ss.). De su investigación entresacamos esta afirmación: "De la dicotomía forma-más-substancia (llama substancia modos de existencia informes) han derivado fuerte apoyo las visiones filosóficas más tradicionalmente características del mundo occidental... el espacio newtoniano, el tiempo y la materia no son intuición. Son reflejos recibidos ("recepts") de la cultura y del lenguaje. Es allí donde Newton los obtuvo" (Ib. 88). Entre la afirmación de Sapir y la de Whorf hay una diferencia perceptible: Sapir refería la canalización de la experiencia por las formas linguísticas de la experiencia no científica, en cambio Whorf las refiere precisamente a la experiencia científica.

4-4-3. En la misma línea, pero entre los Navahos trabajaron *H. Hoijer* (1954) y *Clyde Kluckhohn,* quien alude aún a las formas del proceso lógico. "Debería observarse, negativamente que las leyes aristotélicas de "identidad" y del "medio excluído" son observadas sólo débil y no consistentemente en el pensamiento navaho" (1949).

4-4-4. La comprobación de la hipótesis de Spir-Whorf en el chino no condujo a resultados muy significativos (Hockett, 1954), aunque Granet parecería sostener un punto de vista más bien opuesto.

4-4-5. Terminaremos esta enumeración del planteo linguístico mencionando dos posiciones la del behaviorista *J. B. Watson* quien identifica lenguaje y pensamiento (1930) y los Analistas linguísticos quienes afirman en términos generales que las dudas filosóficas no son dudas reales y por tanto no engendran cuestiones, ni problemas reales. Son pseudo-dudas y pseudo-problemas, nacidos de la terca influencia del lenguaje sobre nuestro pensamiento (Charlesworth, 1959:194, passim).

4-4-6. ¿Deberemos mencionar la observación de Trendelenberg que las categorías de Aristóteles no pueden ser estudiadas independientemente de las peculiaridades de la lengua griega o la más avanzada de Mauthner: "Si Aristóteles hubiera hablado chino o dakota, habría tenido que adoptar una lógica enteramente diferente, o en cualquier caso una teoría de categorías enteramente diferente" (Mauthner: 1932).

El dato significativo de esta discusión, que no podemos considerar como definitivamente resuelta es si efectivamente, las diferentes lenguas conducen a percepciones mentales distintas; alusión no a un relativismo sino a una realidad polifacética que no puede ser abarcada *totalmente* desde una sola cultura.

4-5-1. Alguien podría esperar que utilizáramos los estudios antropológicos sobre cultura y personalidad. En parte hemos aludido a ellos en la obra de Kardiner. Pero una buena parte de la conceptualización teórica que utilizaremos, considera precisamente el planteo cultura y personalidad, como una falsa dicotomía (Spiro, 1951).

5. *Marco teórico general para el planteo programático de una Antropología de la Filosofía.*

5-1. En líneas generales la sección significativa de nuestro trabajo podría delinearse ya muy sencillamente. Hemos visto algunos enfoques de las relaciones entre filosofía y cultura, tomada ésta en un sentido muy general, desde algunas ciencias sociales o ciencias del hombre, como sea preferible denominarlas, que confluían a señalar la convivencia de refinar el planteamien-

to del mismo problema pero desde términos más estrictamente culturales, o sea antropológicos.

Comenzaremos pues a señalar algunos trabajos de antropólogos sobre temas relacionados con la filosofía; a continuación entraremos en la elaboración de la teoría general de la cultura desde un punto de vista antropológico, con miras a definir filosofía precisamente en términos de la teoría antropológica de la cultura, extendiendo la definición al campo operativo, apuntando a algunas tareas que la antropología descubriría para la filosofía precisamente en nuestra época. Comprobaremos también la multiplicidad de interesantes problemas filosóficos y antropológicos que surgen de las variables que aparecen en la misma teoría de la cultura. Si obtenemos esos objetivos habremos encontrado que sí es operativa una Antropología de la Filosofía o una Antropología filosófica en sentido estrictamente técnico.

5-2. La famosa obra del Dr. Radin (1957) no fue la primera investigación antropológica sobre la actividad filosófica de los primitivos. Un prejuicio positivista y evolucionista inclinaba fácilmente a adornar al primitivo de una mentalidad pre-lógica que evolucionaría hasta alcanzar el estadio lógico. Sería imposible citar a todos los antropólogos que emprendieron la interesante labor de descubrir la actividad o la conducta filosófica en comunidades preliteratas, mencionemos a Levi-Strauss (1962). Evidentemente en esas culturas la "Filosofía" no estaba institucionalizada, ni era privativa de un grupo de especialistas, pero había hombres más capaces y menos para especular (Radin, Ib. 275. Levi-Strauss, Ib. 212). Trataban de organizar el significado de sus experiencias desde las premisas de su propia cultura.

5-3. Pero la ingeniosidad del antropólogo para variar sus métodos y sus verificaciones teóricas condujo p. ej. a la biografía (Kroeber Theodora, 1961), de un indio californiano expuesto a una larga aculturación; Calixta Guiteras-Holmes ha escrito un interesante estudio sobre la visión del mundo de un indio Tzotzil (1961) en este último caso hay un estudio descriptivo de la visión del mundo del informante. Leslie (1960) estudió una comunidad.

5-4. Las investigaciones en aspectos particularizados han sido también valiosas y penetrantes. Dorothy (1950) estudió comparativamente dos sistemas de codificación de la realidad el lineal y el no lineal, comparando el nuestro con el de los Trobriendenses. M. Gluckman (1944) con ocasión de criticar un libro del antropólogo Evans Pritchard, plantea el problema de si existe una diferencia fundamental entre la lógica europea y la lógica africana. Citemos un pasaje: "El punto fundamental es que el africano nace en una sociedad que cree en la brujería y por tanto la textura misma de su pensamiento, desde la infancia, está entretejido de ideas mágicas y místicas.

Más importante aún, puesto que la magia y la brujería son vividas, mucho más que razonadas, sus acciones diarias están condicionadas por estas creencias..." El tema de la percepción del tiempo en función de la cultura ha sido objeto de interesantes y variadas aproximaciones: Beidelman (1963) estudia el cálculo del tiempo entre los Kaguru, un pueblo bantú del centro-este de Tanganika, estudiándolo como aspecto de sus ideas cosmológicas. Barnes (1951) se ocupa de la percepción de la historia en una sociedad pluralista, estudiando un grupo de Ngoni en Rodesia del Norte. Y en un estudio de Sorokin y Merton (1937) sobre el tiempo social, enumeran abundantes datos sobre conceptos de tiempo en otras sociedades primitivas.

Clyde Kluckhohn (1963[6]) estudió la filosofía de los Navahos. Y Goldschmidt en un estudio sugestivo llevó al cabo una comparación o comprobación de la célebre tesis de Weber sobre la ética protestante como precondición para el desarrollo del capitalismo en las culturas de los Yurok, Hupa y Karok del Norte de California, entre los cuales descubrió una "estructura capitalista".

5-5. Ni faltan estudios de los antropólogos sobre lo que pudiéramos llamar la filosofía de las sociedades tecnificadas. Podemos decir que si no todos los estudios, el espíritu del libro editado por el Dr. Linton (1957[8]) y particularmente uno de sus estudios (Ib. 201) están destinados a aplicar la antropología cultural a las condiciones generales de nuestro mundo y particularmente a sus premisas mentales. Ya hemos mencionado también el trabajo de Steward (1961[3]). En la revista de la Sociedad para Antropología Aplicada de los EE. UU. aparecen frecuentemente estudios en esta direccción.

5-6. Pero el descubrimiento importante que pronto fue aceptado muy generalmente en las ciencias del hombre ocurrió cuando advirtieron que todas las conductas o patrones de una cultura o de una sociedad en cultura recibían su significado, eran entendidos por la comunidad, gracias a un núcleo de premisas de significado que formaban el centro de la cultura y gracias a las cuales era discernible de otras culturas. La investigación más reciente, en este respecto creemos sea la de Kluckhohn y Strodbeck (1961) quienes titularon ese conjunto de fundamentos significativos, "orientaciones de valor". Pero ya antes, aunque sin una total identidad de ideas, Sapir los había llamado "sistemas inconscientes de significado", Ruth Benedict cánones inconscientes de elección; C. Kluckhohn "configuraciones"; Opler "temas". Bateson diría: "el individuo humano nunca acaba de simplificar, organizar y generalizar su propia visión de su propio ambiente; constantemente impone sobre este ambiente sus propias construcciones y significados; estas construc-

ciones y significados son características de una cultura en cuanto comparada con otra".

Podemos preguntarnos: ¿qué había hecho hasta este momento la Antropología con la filosofía, además de recoger datos sobre la filosofía de los primitivos? Por una parte había puesto a prueba dos sistemas filosóficos occidentales —evolucionismo y positivismo— para descubrir que no eran fidedignos en su totalidad. Por otra parte exploraba conceptos que podían parecer —dentro de nuestra cultura— como totalmente objetivos: nuestro sentido del tiempo y de la historia; descubría las posibilidades de comprobar sistemas de variables dependientes tan abstractos como ética-capitalismo y finalmente llegó al descubrimiento de un núcleo de premisas fundamentales del que cada cultura derivaba el significado de sus instituciones, su conducta, sus patrones. Parsons y otros sociólogos advertirían y amplificarían las implicaciones teóricas de ese núcleo significativo de la cultura (1961-II, 977). Tampoco las sociedades técnico-industriales escapaban —bien que muy específicamente— a la integración de una cultura por un núcleo de premisas básicas significativas.

5-7. Así llegamos a lo que considero el eslabón central de este trabajo entre las investigaciones de los antropólogos acerca de la filosofía y de las premisas básicas de una cultura y la teoría de la cultura. Entre ambas estaba el resultado de las investigaciones de la antropología física sobre la evolución del hombre.

Un día los antropólogos se plantearon el problema de cuáles eran las condiciones no sólo fisiológicas, sino las psicológicas cruciales para que el hombre pudiera producir cultura y la respuesta fue brillante aunque no sé si haya sido utilizado por algunos de los antropólogos filosóficos (Spiro, 1951. Ib. Hallowell, 1950).

"La naturaleza psicobiológica del hombre, que es extracultural, es un producto de sus impulsos orgánicos de mamífero, su constitución homínida, su cerebro de primate y su estructura familiar de primate. Las necesidades orgánicas del hombre eran comunes con los otros miembros de la clase mamíferos. Pero mientras las otras especies satisfacen sus impulsos por medio de instintos, o sea, por modos predeterminados de conducta, el almacén filogenético de conductas perteneciente al hombre es escaso en verdad. La plasticidad orgánica del hombre —su habilidad para adaptarse casi a cualquier habitat físico— es desde luego una función de su liberación de los modos instintivos de reducción de impulsos o satifacción de necesidades. Esto significaba que el hombre, en la frase feliz de Childe, tenía que "hacerse a sí mismo". En ausencia de una actividad para consumar sus actos biológicamente determinada, tenía que descubrir para sí mismo aquellos modos de

conducta que satisfarían sus necesidades y reducirían sus impulsos. Así la invención de la cultura —modos de conducta aprendidos— no era un lujo sino una áspera necesidad..."

"Sin embargo, —a pesar de la afirmación contraria de Lamarck— una necesidad no hace aparecer necesariamente una satisfacción. Sin su cerebro de primate, el homínido en evolución no habría podido inventar la cultura, por mucho que la hubiera necesitado. Su cerebro de primate, modificado en el curso de la evolución homínida, en dirección de un mayor tamaño y complejidad, hizo surgir [3] la característica crucial de la inteligencia humana: la capacidad para diferir la reacción, sin la cual no podía haber cultura. El animal no-humano, frente a una situación de tensión orgánica, responde inmediatamente al estímulo que satisface su necesidad. Tal reacción está predeterminada. Pero el cerebro del hombre hizo posible lo que G. H. Mead ha expresado muy bien en estos términos: "la dimensión temporal del sistema nervioso". Esto es, el hombre tiene la capacidad de diferir sus reacciones abiertas mientras baraja imaginativamente modalidades alternativas de reacción y escoge aquella respuesta que satisfará más efectivamente sus necesidades..."

"Diferir la reacción, desde luego, es una condición necesaria pero no suficiente para la capacidad de elegir entre alternativas rumbos de acción. Esto requiere la capacidad de representación, la capacidad de trascender la situación inmediata y concebir un futuro no-inmediato. En breve, la capacidad de escoger entre modalidades alternativas de conducta imaginada, o representaciones simbólicas, presupone el uso del símbolo. No hay que admirarse que una multitud de pensadores haya percibido que la unicidad del hombre consiste en su capacidad de conducta simbólica" (Spiro, Ib: 27).

Esta cita, un tanto larga, era indispensable porque proporciona las bases de la teoría de la cultura. En ella encontramos ya tres constantes significativas: la necesidad de crear cultura; la selección entre modalidades de acción; la capacidad simbólica para dar significados que orienten su decisión. Todavía una constante más, el animal humano carecía de conductas predeterminadas biológicamente; pero en modo alguno de impulsos antisociales persistentes o de sus rechazos de persistentes tabús culturales, los ajustes serían con frecuencia de naturaleza simbólica, mediando mecanismos inconscientes de represión, racionalización, transferencia, proyección o sublimación. De esta prehumana matriz brota la necesidad de la cultura, de la conducta simbólica, muy anterior a la conducta filosófica. Observemos también que entre las constantes del proceso condicionante de la creación de la cultura humana

[3] Obsérvese que el autor está hablando en sentido fenomenológico, no metafísico.

está presente también el factor social, que calificará muy relevantemente todo el sistema cultural.

5-8. De la estructura biológico-socio-psíquica de los hombres surge la necesidad de crear sistemas de interacción de conductas simbólicas que podemos clasificar en las clases de turbulencia estadísticamente ordenada (Thompson, 1961:87). Estos sistemas separables analíticamente se llaman culturas; concretamente sistemas socio-culturales. En abstracto las culturas forman la clase de sistemas culturales, cuando son separados analíticamente; de sistemas socio-culturales cuando son considerados sintéticamente. La descripción, pues, de la estructura humana completa sería: biológico-socio-psíquico-cultural, podremos llamarlos, cuatro dimensiones de la estructura humana; hablar de un sistema de interacción bio-socio-psico-cultural o de subsistemas biológicos (conductivistas: behavioristas, de estímulo-respuesta) sociales (de tipos e interacción de agrupamientos) psicológicos (de dinámica cognitivo-afectiva) y culturales (de conducta simbólica).[4]

5-9. El subsistema de conductas simbólicas tiene dos dimensiones fundamentales: conductas simbólicas extrínsecas: lenguaje, economía, tecnología, ritos, arte, etc. y conductas simbólicas intrínsecas: pensamiento conceptual y valoral, mecanismos de ajuste inconsciente. Sintéticamente: estos sistemas son socio-culturales y variarán de acuerdo con la ordenación de grupos, subgrupos, familias que la conducta simbólica extrínseca determine selectivamente en cada sistema.

5-10. La conducta simbólica intrínseca, en cuanto pensamiento conceptual y valoral y la capacidad de seleccionar entre alternativas organizan todo el sistema de conductas simbólicas desde las premisas básicas seleccionadas en esa cultura; la conducta extrínseca adquiere su significado desde la conducta intrínseca; igualmente la conducta interna de los mecanismos psíquicos simbólicos. Ya indicamos que las premisas básicas especifican las culturas unas respecto a otras. Esas premisas básicas delimitan el segmento de realidad sobre el que puede tener experiencia significativa el grupo por medio de sus conductas simbólicas.

5-11. Sintéticamente —como sistemas socioculturales— las conductas son conductas de unidades del sistema (personas), subgrupos (familias, linajes, clubes, etc.) grupos (conjuntos sociales más amplios) sociedad (los grupos cuyas conductas reciben significado de determinadas premisas básicas).

5-12. La turbulencia estadísticamente ordenada —esto es, un conflicto, problema, desarticulación soportable por el sistema sin ser destruido, consi-

[4] No creo necesario entrar en una discusión erudita sobre la definición de símbolo. Para el antropólogo símbolo es "todo aquello" a que el hombre ha dado un significado comprensible por otro hombre.

derado como estado permanente aunque con coyunturas críticas de exacerbamiento— puede considerarse como una clase que abraza las clases de sistemas, subsistemas, grupos, subgrupos y unidades bio-socio-psico-sociales.

5-13. Como podemos deducir fácilmente de la estructura general humana la turbulencia proviene de la insatisfactoria estructura original: capacidad selectiva entre modalidades simbólicas institucionalizadas y los impulsos antisociales o anticulturales, residuos, aunque culturizados, de nuestra ascendencia mamífera. O sea la turbulencia en los diferentes niveles de complejidad social aparecerán durante los procesos de interacción, socialización, enculturación, contacto cultural, aculturación, etc.

5-14. El carácter específicamente selectivo de la conducta individual atenta siempre a resolución de conflictos filtra al través de generaciones, de grupos, de edad o de clase, de la selección personal el conjunto de patrones o conductas simbólicas —tradicionales, valoradas, institucionadas, etc.— determinando la variedad y personalidad de conducta de las unidades y los grupos. En esa forma podemos distinguir: cultura como el conjunto de todas las conductas simbólicas articuladas con las premisas básicas que dan significado a la experiencia del grupo; heredad cultural la porción de conductas que los padres o estos padres determinados tratan de interanalizar en sus hijos durante el proceso de socialización; herencia cultural la porción de conductas interanalizadas por el individuo durante el proceso de socialización y las interacciones a lo largo de su vida.

5-15. Hemos observado probablemente una serie de limitaciones presentes en todos los sistemas socio-culturales que es menester poner ahora de relieve.

5-15-1. Las premisas básicas de una cultura son las que definen el segmento de experiencia con significado para ese grupo (un contador de corriente para un lacandón) ; un "baño de verdad" de los congoleses de Brazzaville para un occidental, si no *le explican* lo que es) y orienta —cognitiva y afectivamente— el significado sobre ese sector de experiencia. Por esa razón con tanta frecuencia tales premisas son calificadas de inconscientes: no caemos en la cuenta de segmentos de experiencia que no tienen significado para nosotros hasta que no se nos presentan. Evidentemente sí tenemos conciencia de muchos segmentos que accidentalmente o socioculturalmente no significan nada para nosotros. Esta situación no quiere decir que *necesariamente* todo sistema de cultura sea cerrado, pero nos sugiere las variantes de conducta —rechazo-aceptación— frente a segmentos que vienen a ensanchar nuestro segmento de experiencia con significado.

5-15-2. Esta limitación del segmento de significado presenta una situación importante para la persona miembro de una cultura que conoce o experimenta otra. Aflora que el significado va ligado a un "criterio" o norma

de significado. Lo que podríamos llamar procedimientos de validación empírica, en nuestra cultura. Desde luego no son universales, porque otras culturas no poseen ese recurso secundario —más abajo nos ocuparemos de eso— de validación y fidedignidad de la experiencia. Recientemente parece haber sido descubierta una correlación causal de los tabúsmenstruales en forma *explicable* científicamente.

5-15-3. La orientación de significado —sobre todo afectivo— puede catectizar las acciones o instituciones más increíblemente ajustables al ser humano hasta ligarlas indisolublemente con la conducta simbólica de un sistema. La intrincada organización de parentesco de los Australianos; sistemas de intercambio con fines de prestigio como la kula de los Trobriandeses; mecanismos de redistribución como el Potlatch de los Kwakiutl; sacrificios humanos como los ritos aztecas; el culto del barco de carga en Nueva Guinea; el arrojar perros policías a los negros en Birmingham, Ala. Los límites de la capacidad humana de internalización son increíbles. El extrañamiento por tanto no es de hombre a patrón o conducta simbólica, por absurda, brutal o injusta que parezca; sino la desorientación de significado que un grupo padezca frente a un segmento de su experiencia.

5-15-4. No sólo las culturas no poseen premisas que den significado a toda la experiencia posible, en consecuencia a toda la realidad posible, tampoco poseen ni todos los procesos de validación, ni todos los sistemas de organizar los significados. En Occidente conocemos algunos: científico-empírico, tradicional-empírico, tradicional-no empírico, filosófico-empírico, filosófico-no empírico, místico, mágico (Blumberg: 1963), religioso, jurídico, artístico. Estas formas de organizar los significados —en palabras claras de poder clasificar y explicar nuestras experiencias— dependen de las premisas básicas de nuestra cultura. Otras culturas poseen otras, unas con las mismas etiquetas, otras distintas como los Potlatch mencionados, adivinación, ritos de fertilidad, etc.

5-15-5. También el número y tipo de conductas simbólicas extrínsecas o intrínsecas es limitado y varía. Si introducimos las variables personales en penetración, totalidad, detalle, complicación de las conductas simbólicas, recordando además las posibilidades de variación de los diferentes subgrupos, nos explicaremos la multiplicidad, pero nunca la totalidad de las conductas.

5-15-6. No olvidemos también la multiplicidad de tipos de turbulencia, aunque no introduzcamos más variables que los procesos de interacción y los sistemas que pueden interaccionar entre sí, hasta llegar a la unidad, la persona, cuya integración interior, análoga a la integración de la cultura está sujeta igualmente a innumerables turbulencias. Si aceptamos el sistema de turbulencia estadísticamente ordenada —un mayor o sensible número de

unidades integradas— veremos que cualquier dialéctica, en cualquier nivel de conflicto no es necesariamente la única alternativa de los procesos conflictivos.

5-15-7. Por último la antropología nos descubre que el postulado que afirma que la respuesta cognitiva de un ser humano a una experiencia de la "realidad" —humana o no-humana, controlable o no empíricamente— deba ser unívoca no es sostenible. Que haya experiencias, bien obvias, que cualquier entendimiento humano pueda organizar significativamente en forma más o menos semejante, no cabe la menor duda. El problema no es de perspectivas, sino de las mil caras de la realidad, de sus múltiples niveles de profundidad, de sus sinuosos meandros de cognoscibilidad. De todo eso podemos saber algo que sea verdadero; pero otros pueden saber también aunque no sea exactamente lo mismo, porque estamos en situaciones distintas de experiencia.

6-1. Por tanto la Antropología de la Filosofía, definiría su campo de estudio, la filosofía en sus propios términos: una conducta simbólica selectiva intrínseca orientada a la organización en formas racionales de la experiencia no comprobable empíricamente, en forma secundaria la comprobable empíricamente.

6-2. Tal conducta simbólica recibe su significado extrínseco e intrínseco de las premisas fundamentales de la cultura a que pertenece, tanto en el sentido de determinar al segmento de realidad organizable significativamente como en la orientación cognitivo-afectiva del significado.

6-3. Tal conducta simbólica resulta de una decisión selectiva motivada por la orientación de significado, muy frecuentemente en función de las turbulencias sistemales hasta personales. Esa decisión influye significativamente en la selección de la problemática de tal filosofía.

6-4. Tal conducta simbólica toma de su cultura uno o varios procesos de convalidación del segmento de experiencia; que organiza después en formas de pensamiento, de composición literaria y de lengua seleccionados entre los disponibles dentro de su cultura.

6-5. La unidad del sistema (la persona) que ejercita esta conducta simbólica puede pertenecer a un subsistema sociocultural (grupo académico, minoría étnica, orden religiosa, secta ocultista, etc) resultado de procesos de diferenciación en el sistema que pueden ser significativos.

6-6. Tal conducta simbólica puede estar expuesta a la interacción de otros sistemas o subsistemas de culturas distintas. Tal proceso puede conducir a una turbulencia desintegradora, perturbadora o estimuladora de la tarea de organizar la experiencia.

6-7. La unidad del sistema, el filósofo, puede ser explícitamente o implí-

citamente consciente de la limitación de su segmento de experiencia e intentar ensancharlo o no.

6-8. También parecería deberle interesar si es posible ensanchar las premisas fundamentales de su conducta para ensanchar el segmento de realidad y la orientación de significados.

6-9. Ocurre investigar la forma de organización de la conducta filosófica con otras conductas organizadoras también —en otros niveles o con otros procesos— del segmento de realidad, pertenecientes al mismo sistema sociocultural o a otro.

6-10. Los procesos de comunicación con todos los subsistemas de su sistema sociocultural.

6-11. Procesos para aprovechar las formas de experiencia de otras culturas.

El antropólogo es un hombre que va por el mundo aprendiendo de todos, naturalmente también de los filósofos. Actualmente experimenta que todos los sistemas del mundo participan en un estado de turbulencia estadísticamente ordenado que puede inesperadamente acercarse a la desintegración del sistema. Pero la enseñanza de los viejos hombres primitivos es que la turbulencia es también transitoria y que quizá los hombres todos aprendan a institucionalizarla, respetando sus respectivas culturas, en un alto grado orden estadísticamente turbulento.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DEL HOMBRE POR EL MITO

ISMAEL DIEGO PÉREZ

Partiendo de la "Filosofía de las formas simbólicas", de E. Cassirer, he tratado de fundamentar con espíritu introductorio una Estética del Mito. Y he buscado en algunas obras literarias, filosóficas y plásticas su carácter y su valor estético, y ese carácter y valor estético advertidos en el "pathos" mítico de la idea o de la alegoría o en la psicología expresiva y cromática de la obra plástica.

Un nuevo camino de conocimiento se abre para el hombre, a juicio de Cassirer: el camino de las formas simbólicas. En su Antropología filosófica cita al filósofo Epicteto: lo que perturba al hombre, no es el conocimiento real de las cosas, sino sus opiniones sobre esas cosas.

Es decir, la incertidumbre o la discusión en el pensamiento sobre los mismos hechos. Así se explican los diferentes sistemas de pensamiento en la historia del hombre.

Se ha mantenido hasta ahora que el hombre es un animal racional y por el instrumento de la razón conoce un saber esencial, pero la razón descubre una "des-velación" de las cosas, una "aletheia", aunque no siempre de lo develado tengamos seguridad de su verdadero conocimiento.

El hombre ha descubierto los simbolismos que subyacen en las cosas, o que el hombre se ha visto obligado a su establecimiento para tener los recursos intelectuales con los que dar jerarquía, perfil o conocimiento a los objetos cognoscibles.

Mi tarea ha sido en esta Introducción fijar o seriar, advertir un sistema conceptual de simbolismos, con la finalidad de hallar un sistema del *Mito*

Estético, que será mi problema intelectual o mi pieza venatoria de un sistema de ideas, a cuyo sistema pertenece esta Introducción.

He fijado un ejemplo de creación estética por el mito con la presentación de una obra imaginada por mi fantasía, lo que he llamado "El príncipe Indra", y que está inspirado en el "Bhagavad Ghita", o el libro de la mística intelectual de los hindúes, donde dos ejércitos en pugna combaten por las fuerzas celestiales y las fuerzas terrenales.

Indra es una cifra o un símbolo del espíritu humano.

En el mito y estética del Quijote he señalado las fuerzas espirituales simbólicas de algunos capítulos esenciales de esta obra capital de la humanidad, tales como la muerte del Pastor Crisóstomo, donde el idealismo platónico del guardador de cabras, por amores contrariados con la doncella Marcela, paradigma de belleza física y moral, acude a su muerte por el suicidio, donde se halla un claro signo romántico.

Pensemos que Sócrates pudo huir, ayudado por sus discípulos y prefirió el suicidio como una exigencia ineludible del "pathos" dramático, para que la fuerza estética del mito Sócrates perdurase siempre.

O la picardía del aventurero Maese Pedro, advirtiendo la expresión amoral del tirititero y el idealismo desbordado de Don Quijote.

O en la Cueva de Montesinos, donde por su inspiración medieval en personajes legendarios, en contraste con la realidad y el idealismo de Don Quijote, encontramos una genuina expresión de la Estética del Mito.

En el libro de Marshall Urban encontramos los simbolismos del lenguaje, como recurso de comunicación y de inteligibilidad entre los humanos. El lenguaje escrito y hablado como sistema de simbolismos del espíritu y de la realidad.

El simbolismo del espíritu que encontramos advertido por Jung, nos pone en relación y conocimiento con los dos principios del bien y del mal. ¿No es acaso esta realidad dual, cuya fuerza de expresión está en el simbolismo mítico de su concepción religiosa o filosófica?

El símbolo del demonio o del ángel se encuentran en la conciencia del hombre civilizado, porque en el hombre existen, como necesidad profunda de su naturaleza, el infierno y el cielo de los simbolismos antiguos.

En el Entierro del Conde de Orgaz, de El Greco, se manifiesta una aureola mítica, *des-realizada*, de los personajes y la estética del mito resalta por un carácter singular: el Greco ha logrado hacer visible una realidad invisible, valiéndose de los recursos de la plástica.

Los rostros de las figuras muestran las diferentes psicologías, que son como mascarillas en cera de seres que fueron vivos y que ahora están viviendo en otra dimensión espiritual, pero las mascarillas son de una gran fidelidad al original.

Dentro de las diferencias individuales, en todos se manifiesta la unidad del espíritu español, con esa luz realísima e irreal que el Greco supo pintar.

AXIOLOGÍA JURÍDICA Y DERECHO NATURAL

LUIS RECASÉNS SICHES

Sumario: 1. Nuevo nivel teórico y nueva circunstancia histórico-social. 2. Escalonamiento de los problemas de la axiología jurídica. 3. Justificación de la axiología jurídica. 4. Fundamento de la axiología jurídica. 5. El problema sobre la objetividad de los fundamentos de la axiología jurídica. 6. Axiología jurídica e historia. 7. Justicia. 8. Fundamentación y consecuencias del humanismo. 9. En qué sentido cabe hablar de Derecho Natural.

1. *Nuevo nivel teórico y nueva circunstancia histórico-social*

El tema sobre axiología y Derecho natural se plantea en nuestros días de modo muy diferente de lo que sucedió desde fines del siglo XIX y durante los cinco primeros lustros del XX. Hay muchas diferencias, principalmente dos: una diferencia debida a los nuevos niveles filosóficos que han sido alcanzados en el presente; la otra diferencia es el resultado de una nueva circunstancia histórico-social, influida decisivamente por las amargas experiencias de los últimos decenios.

Conviene recordar las características de las etapas sucesivas del pensamiento jurídico desde los últimos quince años del siglo XIX. Durante algunos decenios el positivismo había negado el tema axiológico. Esa negación fue arruinada por la crítica de nuevos iusfilósofos que comenzaron a actuar desde fines del siglo XIX —entre ellos, Gény, Petrazycki, Lask, Radbruch, Ravá, Kantorowicz, Saleilles, Pound, Morris, Cohen. Gracias a las agudas y justificadas críticas que esos autores, y otros, desenvolvieron contra el positivismo, se puso en evidencia la perentoria necesidad de restaurar el tema axiológico.

Ahora bien, sucedía que la axiología jurídica característica del pensamiento del siglo XVIII —Escuela Clásica del Derecho Natural, y Escuela del

Derecho Racional— había sufrido un ocaso no sólo por la terrorista agresión del positivismo, sino también por las exageraciones, que los epígonos de esas escuelas habían perpetrado, las cuales habían determinado un descrédito del iusnaturalismo rígido y excesivo, y pesaban sobre la conciencia de los nuevos iusfilósofos, y de sus discípulos, que querían reconstruir la axiología jurídica. Por una parte, se comprendía no sólo la justificación, sino la urgencia, de buscar nuevos cimientos, más sólidos, para la doctrina de los valores jurídicos. Por otra parte, sin embargo, comprensiblemente se sentía miedo a usar la añeja denominación "Derecho natural", la cual pudiese descalificar el propósito de una nueva estimativa, o pudiese frustrar el intento de auténtica renovación.

Cierto que seguía desenvolviéndose, aunque con poca resonancia y en tono relativamente quedo, una corriente neo-tomista, cuyo iusnaturalismo, mucho más flexible y con más agudo sentido de la variedad y del cambio históricos, no estaba afectado por las culpas y por los errores del siglo XVIII. Pero injustificadamente se había echado sobre esa dirección la tacha de "teologismo" y "teocratismo", notas que de ninguna manera pertenecían a la autenticidad de ese pensamiento. Pero de un modo inerte, a manera de injustificado estereotipo, se rechazaba de antemano esa inspiración aristotélico-tomista, considerándola como un simple intento de restablecer un pasado doctrinal caduco.

Es comprensible que los primeros ensayos nuevos de axiología se valiesen de los instrumentos que en aquella época tenían más prestigio: los enfoques neocriticistas y neo-idealistas, de raíz kantiana y fichteana principalmente. Al fin y al cabo, la filosofía había sido restaurada sobre las ruinas del positivismo precisamente gracias al pensamiento epistemológico de las escuelas neo-kantianas. Parecía sensato utilizar los mismos medios para reconstruir la filosofía jurídica.

Adivino después una nueva generación de iusfilósofos, quienes, aunque educados en su juventud todavía por las escuelas neo-idealistas, no se sentían ni remotamente satisfechos con los resultados puramente formalistas de esas escuelas. Algunos de esos nuevos iusfilósofos, sobre todo en el mundo de lengua española y portuguesa, buscaron inspiración para una nueva axiología jurídica en la filosofía genomenológica de los valores de Max Scheler y Nicolai Hartmann. El criterio axiológico para el Derecho no podía reducirse exclusivamente a una idea formalista de justicia —como en Stammler—, ni a un único principio normativo —cual en Del Vecchio—, sino que debía comprender valores materiales, con contenido, aunque dotados de intrínseca necesidad, esto es, *a priori* —por lo que respecta a su validez, pero con alcance concreto. Tal fue en mayor o menor medida la inspiración seguida

por el autor del presente trabajo, y también por García Máynez, Llambías de Acevedo, y otros.

Hay que destacar el hecho de que casi todos los pensadores empeñados en la reconstrucción de la axiología jurídica desde fines del siglo XIX hasta 1935, aproximadamente, se hallaban bajo la preocupación de tratar únicamente criterios generales, principios de orientación básica, sin enfocar problemas concretos, probablemente para evitar la reincidencia en las fantasías que desarrollaron indebidamente los iusnaturalistas clásicos. En este punto hubo algunas excepciones, entre ellas, la de la mayor parte de los iusfilósofos norteamericanos, principalmente Pound; así como Kantorowicz, y algún otro.

Muchos intentos de reelaboración de la axiología tomaron como base la distinción tajante entre *ser* y *deber ser*, entre *realidad* y *valor*. Esta diferencia la apoyaban algunos sobre bases kantianas; otros la fundaban sobre el insistente contraste establecido por la filosofía de Scheler.

Pero al correr de los años, aproximadamente hacia 1935, algunos pensadores, entre ellos quien escribe estas líneas, intentaron superar la axiología y la ética de Scheler y Hartmann. Cierto que la separación entre el reino de la realidad fenoménica sensible y el reino del valor puede ser, desde un punto de vista metódico, necesaria y de gran rendimiento; pero no puede constituir una última palabra, ni ser considerada como una primera y radical base en una axiología moral y jurídica. Es necesario plantearse el problema de vincular de nuevo esos dos reinos, para comprender cómo el uno está destinado al otro; y para encontrar un principio más radical en el que ambos queden articulados. Entre la realidad y el valor, entre el ser y el deber ser, tiene que darse una relación recíproca de mutua vocación, pues pertenece a la esencia misma de los valores una pretensión de ser realizados, de ser cumplidos, precisamente en determinadas realidades, en unos hechos específicos; y, correspondientemente, de otra parte, urge reconocer que hay realidades en las cuales deben ser encarnados unos ciertos valores —y no otros— hasta el punto de que cuando no ocurra así, esas realidades nos parecen injustificadas a pesar de ser reales, es decir, *son*, pero no *debieran ser*. Parece inherente al sentido esencial de cada valor la nota de que cada valor está intrínsecamente destinado a ser un principio de configuración de su realidad correspondiente. No olvido que Max Scheler vio y expuso esa recíproca vocación, pero no acometió suficientemente el análisis del problema que tal recíproca vocación plantea.

Por senderos diversos, en los últimos 20 años se ha producido una revaloración del pensamiento aristotélico, de algunas ideas tomistas y suarianas, que ha llevado a estudiar de nuevo el tema de la finalidad intrínseca, onto-

lógicamente inserta en los diversos tipos de realidad, sobre todo en el área de lo humano. Entre las diferentes rutas que han llevado a la reactualización del estudio metafísico de la teleología como base para la ética y la axiología jurídica, hay que mencionar una, que no es la única, pero sí muy importante: nuevos estudios que han descubierto perspectivas antaño olvidadas, p. e. los estudios de Rénard, Brunner, Messner, Husson, Leclerq, Villey y Verdross.

Por otras vías, han llamado también la atención de nuevo hacia la teleología intrínseca de la realidad los estudios sobre la experiencia jurídica de algunos italianos —como, p. e., Battaglia, Perticone, Bagolini y Bobbio— y también los análisis de los norteamericanos Cahn y Bodenheimer.

Asimismo, en la fase actual de la segunda renovación de la axiología jurídica han jugado importante papel algunas derivaciones de las filosofías sobre la existencia o vida humana. En algunos, p. e., en Maihoffer, Fechner, se ha producido una nueva modalidad iusnaturalista de raíz existencial. En la obra de Hans Welzel, aunque éste pretenda ir más allá del iusnaturalismo, sin embargo, aparece una especie de núcleo o médula que yo me atrevería a insistir en llamarla "principios de Derecho natural". Por mi parte, yo he desenvuelto desde hace tiempo, bajo la inspiración de la metafísica según los principios de la razón vital de Ortega y Gasset, una axiología jurídica que cada vez se acerca más a un iusnaturalismo renovado y depurado.

Hoy en día somos muchos los iusfilósofos que nos hemos emancipado del miedo a usar otra vez la denominación "Derecho natural", aunque bajo la misma incluyamos junto a añejas inspiraciones greco-romano-cristianas la fecundidad de nuevas ideas conseguidas del siglo XX. En 1963, ya no hay temor de que se vuelva a incurrir en ninguno de los devaneos que caracterizaron a las escuelas clásicas del siglo XVIII.

Después de la Segunda Guerra Mundial se puede hablar de un segundo renacimiento iusnaturalista, debido, por una parte, a los nuevos desarrollos filosóficos. Pero debido también al cambio de la situación histórico-social.

A fines del siglo XIX y a comienzos del XX prevaleció un clima de repulsa contra el Derecho natural, y contra toda estimativa. La restauración de ésta, efectuada por algunos eminentes pensadores, obtuvo poco eco en el sector de las disciplinas jurídicas particulares. Claro que aquel desdén por las elucubraciones valoradas constituyó un colosal error teórico. Sin embargo, esa tremenda equivocación no manifestó inmediatamente las funestas consecuencias prácticas que habría de engendrar más tarde, entre ellas nada menos que el clima propicio para el nacimiento y desarrollo del monstruo más espantoso en la historia humana: el Estado totalitario. Pero sucedía que aquellos tiempos eran de apariencia tan feliz, que producían una im-

presión de seguridad y bienestar. En aquella "*belle époque*", el trato con el Derecho positivo de los países de civilización occidental, lejos de ser áspero o de incitar a la protesta, resultaba agradable y suave. El Derecho positivo había plasmado los ideales políticos, había encarnado los principios capitales del Derecho natural. Cierto que las gentes no dejaban de advertir las deficiencias, fallas e injusticias que todavía existían; pero creían que aquellos desajustes iban y seguirían siendo aliviados más y más. Pero todo eso no era propugnado en nombre de un Derecho natural, sino que constituía más bien la expresión de convicciones sociales que se extendían e iban avanzando de modo progresivo.

Pero la experiencia atroz del Estado totalitario ha estimulado vigorosamente un segundo renacimiento de la preocupación por el Derecho natural. Esa nueva vocación iusnaturalista, en la conciencia de los hombres que, aunque pecadores, desean seguir viviendo una existencia propiamente humana y no simplemente bestial, se ha producido en todos los niveles: entre los hombres de la calle; en el área de los juristas especializados; en el sector de la política; pero ha tenido también su enlace con los nuevos desenvolvimientos teóricos de iusfilósofos de nuestro tiempo.

Si el Derecho fuese única y exclusivamente el resultado de factores de poder político, entonces hablar de injusticias carecería de sentido, y no habría ningún fundamento para la crítica o protesta contra los asesinatos en masa llevados a cabo por los regímenes comunistas, fascistas y nazi, ni por la negación de la dignidad y de la libertad humanas perpetradas por estos sistemas. Esos hechos podrían ser simplemente lamentados por las víctimas, deplorando éstas el que en la lotería del juego de las fuerzas políticas tuvieron mala fortuna y les tocó estar abajo. Pero toda crítica o protesta no tendría base alguna sobre la que apoyarse. Quien sufre los efectos del rayo fulminador, de la inundación devastadora o del huracán que arruina, puede llorar su mala suerte; pero no tendrá la ocurrencia de "protestar" contra tales sucesos aciagos.

2. *Escalonamiento de los problemas de la axiología jurídica*

Muchos errores y equívocos que lastraron en otras épocas la axiología jurídica fueron debidos al hecho de proceder con precipitación y mezclar cuestiones diferentes, cada una de las cuales debe ser tratada aparte, y con el debido orden que corresponda a la escala de prelación entre dichas cuestiones.

Las cuestiones de la estimativa jurídica, articuladas en un orden correcto, son las siguientes: 1º Justificación del problema de la axiología jurídica, en tanto que tal problema. 2º Fundamento radical de la axiología jurídica, es decir, indagación sobre si la axiología jurídica puede construirse sobre un apoyo simplemente empírico, o si, por el contrario, debe contar con una base *a priori*. Y, además, averiguar si, sobre esta base *a priori*, hay que manejar también ingredientes empíricos, y, en caso afirmativo, de qué modo se efectúe el enlace entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. 3º En el caso de que se acepte la necesidad de un fundamento *a priori*, habrá que preguntar si las ideas *a priori* son meras formas subjetivas, disposiciones o hábitos psicológicos, o si, por el contrario, constituyen ideas objetivas con validez necesaria. 4º Investigar los respectivos papeles que en la elaboración de los ideales jurídicos tengan los principios *a priori*, y las condiciones y necesidades de cada situación histórico-social concreta y particular. 5º El sentido y el alcance de la idea de justicia, y, además, indagación sobre si hay otros valores jurídicos; y, en este caso, cuáles sean dichos valores y qué relación guarden con la idea de justicia. 6º Hasta qué punto y en qué sentidos se deba hablar de un "Derecho natural": a) problema sobre la posibilidad de una experiencia metafísica de la teleología del ser humano; y b) condiciones y demandas de la naturaleza humana empírica. 7º Exploración de los valores fundamentales para el Derecho.

3. *Justificación de la axiología jurídica*

Hay que averiguar si tiene o no sentido una búsqueda o investigación de los valores jurídicos: si todo lo que se puede decir sobre los problemas de la vida social se halla contenido o no en las normas positivas históricas, o si, por el contrario, se puede y se debe pronunciar un juicio sobre estos problemas desde un punto de vista superior y distinto del Derecho positivo.

El análisis del sentido esencial del Derecho demuestra que la negación positivista contiene un *absurdo*. El Derecho positivo es una pauta de conducta de carácter *normativo*. Ahora bien, una norma significa que entre las varias posibilidades fácticas de comportamiento hay algunas *elegidas*, y, por lo tanto, hay otras rechazadas. Las posibilidades de conducta *elegidas* lo son porque resultan *preferidas* a otras. *Esta preferencia se funda sobre una valoración*. Es decir, aunque las normas del Derecho positivo son elaboradas empírica y pragmáticamente por los hombres, y aunque desde el punto de vista formal emanan del mandato del poder político, ellas no pueden ser de ningún modo entendidas simplemente como meros hechos. En todo caso,

son hechos humanos, y, en tanto que tales, tienen *esencialmente un sentido*, una significación. *Este sentido consiste fundamentalmente en la referencia a valores.* La normatividad del Derecho positivo carecería de sentido si ella no estuviese referida a un juicio de valor, que es precisamente lo que la inspira. La conducta social está regulada de determinada manera, porque se cree que esta manera es *mejor* que otras posibles regulaciones.

Claro que puede suceder que a veces el Derecho positivo fracase en el cumplimiento de esa su intencionalidad de valor; pero, incluso cuando esto ocurra, tal propósito de realizar algunas exigencias de valores constituye una dimensión esencial de todo Derecho.

Si no hubiese algo por encima de la mera realidad empírico-histórica de las normas positivas, entonces esas mismas normas positivas no podrían ni existir ni ser entendidas; el Derecho positivo mismo no podría existir.

Este argumento para la justificación de la axiología jurídica tiene la ventaja de que no implica la previa admisión de otros supuestos filosóficos, y, consiguientemente, tiene plena validez de convicción contra la actitud positivista.

Claro que hay otras razones para justificar la axiología jurídica, como p. e.: la consideración metafísica de la estructura teleológica del ser humano; la referencia a Dios; la intuición intelectiva de valores; etcétera. Sin embargo, por de pronto, conviene empezar con el argumento expuesto, de carácter neutral, que deja a un lado toda referencia a cualquier doctrina filosófica extrínseca a este tema y que, por eso, tiene un alcance más largo y más amplio.

4. *Fundamento radical de la axiología jurídica*

Hay que indagar si el cimiento radical de la axiología jurídica puede ser meramente empírico —en la acepción positivista y angosta de esta palabra—, o si, por el contrario, tiene que asentarse necesariamente en criterios *a priori*.

El empirismo radical positivista aplicado a la axiología jurídica es equivalente a la negación escéptica; y, por lo tanto, ha sido ya refutado precisamente mediante la justificación de una meditación sobre este tema.

Pero aquí hay que examinar críticamente algunas manifestaciones de empirismo, las cuales, a pesar del propósito de limitar el conocimiento a las fuentes de la experiencia sensible, han mantenido la posibilidad de establecer un sistema de valores sobre las bases de esa experincia (por jemplo, Spencer, Merkel). Tales intentos son un error; además, también un absurdo. Adviértase que aquí estoy usando la palabra "experiencia" en la acepción más

angosta de ella, en el sentido en que es empleada por las ciencias de la naturaleza, como meros hechos dados a la "percepción sensorial".

El mundo de los meros fenómenos, sin añadir a ellos nada que no sea un hecho de la percepción, no puede suministrar tampoco ningún criterio de valoración; pues, desde el punto de vista exclusivo de las ciencias de la naturaleza, la salud es tan natural como la enfermedad, pues ambas son hechos que tienen respectivamente sus causas. Para distinguir entre salud y enfermedad, tenemos que comparar ciertos datos de la percepción con ciertas ideas valorativas y de finalidad. El empirismo positivista no puede suministrar base ninguna para la valoración.

Yo no niego la posibilidad de otro tipo de experiencia no sensible, por ejemplo, de experiencia ontológica de la teleología esencial de lo humano, así como de experiencia de ideas de valor; y también de experiencia de las resultantes combinadas de aquella finalidad con ideas axiológicas. Pero, en este momento, lo que se está analizando críticamente es tan sólo la tesis de algunos positivistas.

La mera percepción nos da sólo el ser de unos hechos, pero jamás el deber ser ni el valor. Aunque los valores, los fines y el deber se encarnen en ciertos hechos, nosotros no los aprehendemos fundándolos sobre la percepción, sino comparando lo percibido con ideas que no se fundan en la percepción. Lo único que la percepción puede darnos en algunos casos del valor de utilidad es la adecuación o no adecuación de una obra a un fin, o la eficacia o ineficacia de unos medios; pero no nos dará jamás el valor de ese fin ni el deber de proponernos su consecución.

Toda axiología tiene su raíz y la condición de su posibilidad en ideas de valor que son *a priori,* es decir, que no se fundan sobre la percepción, aunque muchas veces intuyamos con ocasión de esa percepción, y aunque en alguna manera estén condicionadas por ella, en cuanto a su captación, vocación y actualización.

El reconocimiento de que la *raíz* o *cimentación primaria* de la axiología jurídica sea un *a priori* no significa que los juicios de valor en materia jurídica excluyan otros ingredientes diversos de origen empírico.

Es obvio que para enjuiciar un Derecho positivo concreto, o para elaborar un programa jurídico, los puros criterios axiológicos no son suficientes. Es necesario que esos criterios valoradores se combinen con la experiencia de las realidades humanas concretas a las cuales se refiere un determinado orden jurídico positivo, o un cierto programa jurídico.

5. *El problema sobre la objetividad de los fundamentos de la axiología jurídica*

No es suficiente afirmar que la raíz o el apoyo fundamental de la axiología jurídica es *a priori*. Es preciso indagar cuál sea la índole de ese *a priori*: si es de simple carácter subjetivo, meramente psicológico; o si, por el contrario, tiene validez objetiva; y en caso de que se reconociera esto último, habrá que aclarar en qué sentido y con qué alcance deba entenderse esa objetividad.

Aplicando contra el subjetivismo en axiología jurídica los mismos argumentos con que Husserl refutó el psicologismo en el campo de la lógica, se puede demostrar que los valores no son simples proyecciones de mecanismos mentales, antes bien, que tienen una dimensión objetiva.

Ahora bien, aunque rechacemos, cual es correcto, el subjetivismo psicologista, no se debe ir tan lejos como lo hizo la tesis de la objetividad, que yo llamaría abstracta, utópica y ucrónica, de Scheler y Hartmann. Que los valores no son puras actitudes subjetivas, significa que ellos no constituyen simplemente proyecciones de mecanismos o reacciones psíquicas. Por eso, rechazando cualquier doctrina psicologista, se puede y se debe afirmar que los valores son objetivos. Pero su objetividad es *inmanente* a la vida humana. Los valores son significaciones objetivas, pero esas significaciones *tienen sentido tan sólo dentro del reino de la vida humana*. El hombre no crea los valores. Por el contrario, tiene que reconocerlos como tales. Pero el sentido de los valores *está esencialmente referido a la existencia humana*. La objetividad de los valores es una *objetividad intravital*, porque nada es para mí, ni tiene sentido para mí fuera del marco de mi vida; entendiendo que mi vida es la realidad primaria dual que consiste en la coexistencia inescindible entre mi yo y mi mundo, mundo en el cual figuran múltiples y variadísimas clases de objetos, incluso Dios, cuya realidad absoluta, aunque trascienda de mi vida, obtiene testimonio en mi vida. Sólo podemos apuntar al mundo que conocemos, tal y como lo conocemos, o tal y como lo presentimos, tal y como hallamos de él algunos vestigios en nuestra vida, como correlato, o como contorno, o como preocupación, o como esperanza del yo. Asimismo los valores los hallamos como una serie de calidades que apuntan en el horizonte de nuestra vida y de los cuales nos ocupamos. Cierto que el mundo con todas sus múltiples y varias clases de objetos no es una producción del propio yo, sino que, por el contrario, se da ante el yo como un conjunto de *objetos*. Así también sucede que los valores no son pura proyección de la psique, sino objetos, cualidades, que la mente halla ante sí. Pero

esta objetividad *es una objetividad dentro de la vida humana y para la vida del hombre, referida a esta vida en general, y además, también, a las situaciones particulares de la vida.* El valor es tal, no porque el sujeto le otorgue esta calidad en virtud de su agrado, deseo o interés. Pero el valor tiene sentido en el contexto de la vida humana, con sentido referido a la esencia de ésta, y además, también, al contexto de sus "situaciones concretas".

Cabría decir que Dios piensa esos valores como objetivamente válidos para el reino de la vida humana; pero no como entidades abstractas sin relación con los hombres.

Los valores tienen una *objetividad plurirrelacional* en el seno de la vida humana en general, y, además, en el contexto particular de cada una de sus situaciones concretas.

En este punto se puede hallar el camino que conduzca a una nueva consideración del pensamiento presentido o encubierto en la añeja tesis aristotélico-tomista de tomar la "naturaleza humana" como fundamento para la ética, incluyendo dentro de ésta la axiología jurídica y política.

Claro es que la palabra "naturaleza", por equívoca, puede resultar objetable y, por lo tanto, inconveniente. Al fin y al cabo la vida humana esencialmente es diferente de la naturaleza, es la *no-naturaleza:* es un ser puramente *para sí propio,* que es en la medida en que se da cuenta de sí mismo, y que además carece de una realidad ya hecha, yacente, en tanto que consiste en actividad, en un *tener que ir haciendo su propio ser en cada momento,* mediante la elección entre las varias posibilidades que el contorno o circunstancia ofrece. La vida humana no es naturaleza, pero contiene ingredientes naturales, físicos, biológicos y psíquicos.

La vida humana consiste en la coexistencia del yo con su mundo, de mi mundo conmigo, como elementos inseparables, inescindibles, correlativos. Y la vida humana es además, y sobre todo, un hacerse a sí misma en cada uno de sus sucesivos instantes, un tener que ir resolviendo su propio problema. La vida es tarea. Si bien no nos es dado escoger el mundo en el que va a hacerse nuestra vida, cada quien se halla inserto en el mundo con algún margen de holgura, ante un horizonte vital de posibilidades, entre las cuales el yo tiene que decidirse por alguna en cada momento, sea deliberada y explícitamente, sea continuando a crédito de una decisión anterior.

En lo humano hay naturaleza, corporal y psíquica, así como también el dato de la inescindible unidad entre cuerpo y alma. Pero la esencia de lo humano no consiste en los mecanismos somáticos ni en los mentales, antes bien, consiste en la capacidad de decisión de ponerse a utilizar esos mecanismos y las cosas que le ofrece el mundo, para realizar sus propósitos y de ese modo ir tejiendo el proceso de su propia existencia. La vida humana es trato

constante del yo con su mundo, circunstancia o contorno. Esa circunstancia y contorno incluye en primer lugar el alma del sujeto, pues el *yo* no es su alma, sino que es el *quien* que tiene que vivir con la psique que le ha tocado en suerte. El cuerpo es otro de los componentes más próximos de la circunstancia del yo. Soma y psique, aunque diferentes, se hallan íntimamente entrelazados de modo recíproco.

Ahora bien, las características de la vida humana en general, del yo, de la psique y del soma y de la unidad entre ambos, y de su inserción en el mundo físico, pueden descubrir un sentido y una dirección finalista en nuestra existencia. Por otra parte, las maneras concretas y particulares de inserción de cada ser humano en su propio mundo, incluyendo dentro de éste el mundo histórico-social, suministran condiciones, provocan necesidades, y estimulan ideales de carácter concreto, todo lo cual ejerce un papel importante en las especificaciones concretas de la axiología jurídica.

Así, pues, la comprobación de que la objetividad de los valores es inmanente a la existencia humana, con un sentido intravital, lleva a la revaloración de la idea que late en el pensamiento aristotélico-tomista. Claro que a la altura de nuestro tiempo no puede tratarse de restablecer pura y simplemente aquella idea. Más bien, entiendo que debe sacarse de la misma una inspiración viva para utilizarla sobre el plano del análisis de la vida humana. Claro que lo esencial de aquella idea no sólo podrá quedar a salvo, sino además considerablemente depurado y revitalizado.

6. *Axiología jurídica e historia*

Se trata del problema sobre la relación entre los criterios axiológicos para el Derecho, por una parte, y la variedad y el cambio de las situaciones histórico-sociales, por otra. Esta variedad y este cambio no sólo atestiguan hechos diferentes y mudables, sino que además plantean *exigencias normativas ideales de diversificación*. Se trata de la historicidad de los ideales jurídicos, o sea, de la historicidad de las proyecciones prácticas de la axiología jurídica.

No se trata de articular armónicamente dos elementos de índole muy diferente: por una parte, ideas *a priori* con intrínseca validez, y, por otra parte, circunstancias de hecho diversas, contingentes y variables. El problema no consiste en eso: consiste en articular la encarnación o puesta en práctica de las consecuencias normativas de los valores, con las características concretas particulares de cada situación histórica. Se trata de un problema de *realización*, de materialización o corporeización en hechos históricos.

Puesto que los valores se realizan en la vida humana, y puesto que la vida humana es esencialmente histórica, la realización de los valores tiene que ser histórica también.

Cabe esbozar cinco aspectos, fuentes o dimensiones que legitiman la historicidad del Derecho natural, sin que por ello quede perjudicado o desconocido el carácter *a priori* y objetivo de los principios fundamentales.

La *primera fuente de historicidad* es el hecho de que la realidad social es *diversa* y *cambiante*. La diversidad y el cambio de esa materia afectan la realización de los valores jurídicos, y determinan que en cada caso se deba establecer normas diferentes. Las proyecciones prácticas y concretas de los valores jurídicos, entre los cuales hay no sólo valores jurídicos formales (como la justicia) sino también valores materiales, es decir, con contenido, deben tomar cuenta y razón de la diversidad y del cambio de la realidad social.

La segunda fuente de historicidad consiste en la *diversidad de los obstáculos* que han de ser superados en cada situación para realizar las exigencias axiológicas en cada caso —obstáculos cuya índole inspira sobre cuales puedan ser los medios más adecuados y más prudentes, es decir, las varias instituciones que se configuren al servicio de la realización de los requerimientos axiológicos.

La tercera fuente de historicidad consiste en las lecciones sacadas de la experiencia práctica: las enseñanzas producidas por la razón histórica, especialmente en cuanto a la adecuación y a la eficacia de los medios para realizar un valor en una situación concreta.

La cuarta fuente consiste en las prioridades suscitadas por los diferentes grados de urgencia de las necesidades sociales que cada situación histórica provoca.

La quinta fuente no se deriva de problemas relativos al cumplimiento o a la eficacia, sino que tiene su origen en la multiplicidad de valores que puedan resultar relevantes para el Derecho. Hay algunos valores éticos y jurídicos que se refieren a las dimensiones esenciales y universales de lo humano, y que suscitan normas ideales de *aplicación general* —por ejemplo dignidad y libertades básicas del individuo—. Pero hay otros valores morales y jurídicos, los cuales, aunque posean validez objetiva, contienen en su misma esencia una referencia particular a una situación concreta, de una persona, de una nación, o de una particular condición histórica. Hay una moral común, genérica, que abarca a todos los hombres, y que constituye para todos ellos el minimum ético indispensable. Sin embargo, además de esa moral común, hay también una serie de *morales particulares* —vocacionales y situacionales, para cada persona, para cada condición— las cuales

no contradicen ni disminuyen la moral genérica, antes bien la complementan. Algo parecido acontece en el campo jurídico. En correspondencia a la multiplicidad de las realidades nacionales y supranacionales, y a la variedad de las situaciones históricas, hay una multiplicidad de programas ideales particulares. Desde luego, hay valores jurídicos universales que suscitan normas ideales generales. Pero, además, hay también valores políticos y jurídicos particulares que respectivamente corresponden a situaciones históricas diversas, en relación con las diferentes realidades colectivas, valores particulares que suscitan normas también particulares para cada colectividad y para cada situación.

Los estudios antropológicos, psicológicos y sociológicos tienen que abrir nuevas perspectivas a las meditaciones prácticas de la axiología jurídica.

7. *La justicia*

El análisis de todas las doctrinas producidas sobre la justicia nos muestra que este tema presenta una identidad básica: la idea de la justicia como una pauta de armonía —de igualdad simple y de igualdad proporcional—, un medio armónico de cambio y de distribución en las relaciones interhumanas, sea entre los individuos, sea entre los individuos y los grupos, sea entre varios grupos; o, empleando la frase tradicional, el principio de dar a cada cual lo suyo o lo que se le debe. Sin embargo, por otra parte, nos encontramos con el hecho de que las controversias sobre problemas de justicia han sido, y siguen siendo, ardorosamente apasionadas, y están llenas de antítesis.

Sucede que la tarea de establecer una equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe, así como la tarea de lograr proporcionalidad en el reparto de los beneficios, de las funciones y de las cargas, presupone criterios para medir o evaluar las realidades que deben ser igualadas o armonizadas. Las meras ideas de igualdad, de proporcionalidad o de armonía, no nos suministran ningún criterio de mensura mediante el cual podamos determinar la equivalencia, o la proporcionalidad, o la armonía.

Tampoco es suficiente decir que a cada uno se le debe dar "lo suyo", porque este principio no define lo que deba ser considerado como singularmente suyo de cada cual. Claro que sujetos, cosas y situaciones iguales deben ser tratados de igual manera; y que sujetos, cosas y situaciones desiguales deben ser tratados de modo diferente, según sus respectivas diversidades. Pero el problema consiste en averiguar cuáles son las igualdades relevantes para el Derecho; cuáles son las desigualdades irrelevantes; y cuáles son las otras desigualdades de las que el Derecho debe tomar cuenta y razón.

Pienso que en este tema se llega a las siguientes conclusiones. *Primero:* debe haber indiscriminada igualdad entre todos los hombres, en cuanto al reconocimiento y efectos de la dignidad humana que corresponde a toda persona individual, y en cuanto a los derechos básicos que se derivan como consecuencia de esa dignidad. *Segundo:* en cambio, según el carácter particular de muchas realidades y situaciones concretas, algunas desigualdades entre los hombres deben tener repercusión jurídica. Así pues, la médula del problema consiste en aclarar lo que se debe atribuir a cada quien. El tratamiento de este problema impone la tarea de averiguar cuál sea la jerarquía entre los valores que vengan en cuestión para el Derecho; en investigar también cuáles son los valores que tienen prioridad sobre otros; así como en establecer las mutuas relaciones entre esos valores.

Primero: hay que determinar los valores supremos que en todo caso deben inspirar al Derecho, y que dan lugar a normas ideales de carácter universal y necesario, por ejemplo la idea de la dignidad moral del individuo humano, y los corolarios de la libertad como esfera de autonomía, para decidir sobre el cumplimiento de la misión o tarea personal en la vida, y el principio de la paridad fundamental. *Segundo:* hay que averiguar qué otros valores pueden y deben normar la elaboración del Derecho en determinados casos y supuestas ciertas condiciones; y esclarecer los nexos de esos valores con los primeros. Por ejemplo: los valores de carácter económico —en la medida en que bajo el ordenamiento jurídico se pueda y deba fomentar la prosperidad material—; los científicos —en tanto que, v. gr., una ley de sanidad deba inspirarse en los resultados de la medicina—; los técnicos —que vendrán en cuestión para contribuir a la orientación de una ley de obras públicas—; los estéticos —para un ley de ornato urbano o para una ley de conservación del patrimonio artístico—; etcétera. *Tercero:* se deberá esclarecer qué valores, a pesar de serlo y aun de ocupar alto rango, en ningún caso y de ninguna manera pueden ser transcritos en las normas jurídicas; como, por ejemplo, los valores de santidad, los relativos a la fe religiosa, los tocantes a la verdad filosófica y a la verdad científica, porque tales valores pueden obtener cumplimiento tan sólo por libre decisión de la persona y de una manera espontánea, y jamás por imposición. *Cuarto:* habrá que inquirir las leyes de relación, combinación e interferencia de las valoraciones que confluyan en cada uno de los tipos de situaciones sociales. *Quinto:* habrá que estudiar las leyes de realización de los valores jurídicos; y por fin, además, una serie de cuestiones solidarias y adyacentes de las ya mencionadas. *Sexto:* es necesario estudiar las leyes de realización de los valores jurídicos; y, por fin, una serie de cuestiones solidarias y adyacentes de las mencionadas.

Dentro del problema de la jerarquía entre los valores que deben ser tomados en cuenta para la elaboración de Derecho justo, la cuestión más importante es la de determinar cuál sea el valor de la persona individual en relación con los demás valores que también deben ser considerados por el Derecho.

8. *Fundamentación y consecuencias del humanismo*

Se trata de saber si el Derecho, al igual que todos los productos de la cultura y todas las instituciones sociales, tiene tan sólo sentido y justificación en la medida en que constituya un *medio* para cumplir los valores que pueden realizarse en la persona individual, que es la única genuina que existe (humanismo) o si, por el contrario, el Derecho y el Estado serían un fin en sí, independientemente de los hombres reales individuales, los cuales funcionarían tan sólo como meros medios o instrumentos para la realización de ese fin transpersonal que encarnaría en el Estado (transpersonalismo, o antihumanismo).

No se pregunta si el Estado es un bien o no. Se pregunta otra cosa: si los valores que encarnan en el Estado son propios de él, privatísimos suyos, o tan sólo valores relativos, es decir, en la medida en que sirvan como condición o facilidad, como medio para que los individuos puedan realizar los valores de desenvolvimiento en su conciencia personal.

La decisión sobre este problema no es un asunto de mera confesión, de actitud personal. Por el contrario, se puede justificar filosóficamente la concepción humanista, la tesis de que los valores que se realizan en el individuo por el individuo son siempre rango más elevado que los valores que se cumplen en las instituciones sociales.

Aunque el idealismo haya sido superado, él nos dejó como legado la verdad firme de que mi conciencia constituye el centro, el soporte y el testimonio de todas las demás realidades. Yo no soy simplemente una cosa más entre las muchas cosas que hay en el universo, pues, por lo menos, soy el testigo de todos los demás seres. Cierto que los componentes de mi mundo son objetivamente reales; pero mi conciencia actúa como una especie de filtro seleccionador y como una perspectiva organizadora de los ingredientes del mundo, con los cuales se forma el mundo del sujeto, mi mundo. La perspectiva creada por el sujeto es ineludible y necesaria: constituye uno de los componentes del mundo del sujeto, del mundo que le plantea problemas a éste.

La vida humana —que es siempre vida individual—, la cual consiste en

la compresencia e inescindible correlación entre el yo y su mundo, entre el sujeto y los objetos, constituye la *realidad primaria y radical*, primer punto de partida de la filosofía: realidad entre cuyo marco y sobre cuya base aparecen todas las demás realidades, y a la cual todas las otras realidades están referidas. Por tanto, resulta patente que a mi vida corresponde el primado en una concepción del universo. De esto se sigue que la realización de los valores tiene sentido tan sólo en mi vida, que es la vida de un sujeto individual. Esto no niega ni la objetividad del mundo, ni el hecho, integrante de mi propia vida, de que yo, en cierto modo, dependo también de las cosas; pero las cosas, desde la más insignificante a la suprema, aunque sean objetivas, aparecen en mi vida, sea como *datos*, sea como *preocupaciones*, sea como *afanes*.

La vida humana auténtica es siempre la vida de una individuo. La sociedad no es un ente con realidad substante, independiente de los individuos que la componen. En cambio, el ser del individuo consiste en un *ser por sí y para sí mismo*, en un ser autónomo, libre. Por eso la colectividad debe respetar al individuo, en el modo de ser peculiar de éste, en los valores propios que le están destinados; y reconocer su autonomía. El individuo no es pura y simplemente una parte del todo. Aunque miembro de la sociedad, el individuo es al mismo tiempo *superior a ella*, porque el individuo es persona en el plenario y auténtico sentido de esta idea, lo que jamás podrá ser la sociedad.

La cultura tiene sentido tan sólo para aquél que no posee los valores de modo plenario y que, sin embargo, siente la urgencia de esforzarse para su conquista. La cultura carece de sentido para la naturaleza inorgánica. Carece asimismo de significación para los animales, porque éstos, como no saben que no saben, no sienten la necesidad de saber; como no tienen la intuición de la justicia, no sienten la urgencia del Derecho. La cultura carece de sentido también para Dios, porque Dios es omnisciencia, absoluta verdad y sabiduría, bien total, justicia suprema, belleza íntegra, poder infinito. Pero, en cambio, la cultura tiene sentido en tanto en cuanto la miramos como obra y función humanas. Porque el hombre no sabe, pero necesita conocer, pero eso construye la ciencia. Porque el hombre es desvalido, pero experimenta la urgencia de aprovechar y dominar los elementos que le circundan, por eso produce la técnica. Porque la sociedad requiere ser organizada según la justicia, por eso se elabora el Derecho. Así pues, el hombre es el *centro nato* de la cultura, y su punto de gravitación final. Y como los valores supremos que al hombre pueden referirse son los éticos, de aquí que la idea de la dignidad personal deba reinar siempre por encima de todas las demás tareas y por encima de todos los otros valores culturales y sociales.

Los valores que deben ser cumplidos en la conciencia individual tienen siempre un rango superior al de los valores que se materializan en las cosas, y superior también al de los valores que se cumplen en las instituciones sociales. La cultura objetivada o cristalizada y las instituciones sociales tienen sentido y justificación sólo como medios al servicio del hombre, para la mejora y perfeccionamiento espiritual de éste.

Además, téngase en cuenta que el hombre *es* libre albedrío; y que ese libre albedrío tiene sentido como posibilidad para realizar la misión o destino personal.

La tesis aquí justificada no equivale a una posición de egoísmo individualista. No es así, porque este principio no excluye la máxima que da preferencia a los intereses generales sobre los intereses individuales, y que proclama que el interés particular debe ceder ante el interés común. No hay incompatibilidad ni contradicción entre esos dos principios, porque el bienestar general debe ser interpretado como satisfacción de la mayor cantidad posible de intereses de todas las personas, con el menor sacrificio, con el menor desperdicio y con la mínima fricción, y además, como el conjunto de bienes objetivos comunes —p. e., la paz, el orden social, el orden público, la prosperidad financiera nacional, la bonanza económica, etc.— los cuales son condiciones que posibilitan la mejor realización en la mayor cantidad lograble de los intereses de todos, según una pauta armónica, fundada en la jerarquía de los valores. Una cosa son las condiciones esenciales para la realización de los valores del individuo humano —dignidad, libertad de pensamiento, autonomía personal, etc.—, y otra cosa son los intereses egoístas de un individuo. No puede admitirse en absoluto que haya ninguna razón de bienestar general que pueda prevalecer por encima del respeto debido a aquellas condiciones necesarias para la realización de los valores individuales. Piénsese que se aspira a una sociedad justa de personas humanas, y no a un conglomerado animal. Si se desconociera la libertad de conciencia, contaríamos únicamente con un rebaño de animales. Pero, en cambio, los intereses materiales egoístas de un individuo deben ceder ante las conveniencias generales, en la medida en que esto no se interfiera con los valores más altos (los morales), pero siempre y cuando entendamos por sociedad el conjunto de las demás personas individuales y vivas y no algo ajeno a ellas —como los mitos baratos del alma nacional, del espíritu objetivo, del imperio considerado como valor en sí, de la raza, de la economía, de la clase, etcétera. Sería también monstruoso sacrificar a las gentes de un determinado período, a pretexto de que las nuevas generaciones disfrutaran de un mayor bienestar; pues es igual la dignidad de las gentes de hoy que

la de las gentes de mañana. Olvidar esto sería degradar a las gentes de hoy a la condición de puros medios al servicio de las gentes de mañana.

9. *En qué sentido cabe hablar de Derecho natural*

Más allá de la imprescindible distinción lógica entre el valor y la realidad, entre el deber ser y el ser, resulta que en un plano metafísico hay algunas conexiones entre las estructuras esenciales de la realidad y los valores. Los valores tienen sentido como fuente de inspiración normativa en la vida humana. Los valores no son meras esencias, por así decirlo flotantes, sin directriz determinada de realización, sin destinatario. Por el contrario, su sentido esencial implica el constituir fuentes de inspiración para el comportamiento humano. Por tanto, hay una íntima y profunda conexión entre los valores y el sentido de la realidad humana, el cual contiene esencialmente una dirección de propósito, de finalidad. Se trata, en suma, de cuál sea el fin último del hombre, y los fines concretos que éste pueda proponerse. Los fines son elegidos como tales por virtud de juicios de valor. Pero, además, pertenece al concepto de fin el que éste pueda ser realizable. Ahora bien, la calidad de realizable depende de la realidad del sujeto y de la del mundo en el que éste vive. Así, la esencia y estructura de los valores están condicionadas por la realidad del sujeto que debe realizarlos, y por la realidad de las cosas con las cuales y mediante las cuales vaya a materializarlos.

Es correcto que las ciencias empíricas de los fenómenos naturales se atengan al concepto de naturaleza como conjunto de hechos concatenados por nexos causales. Sin embargo, por otra parte, el campo de la experiencia no se reduce exclusivamente al área de los fenómenos perceptibles por los sentidos (externos e internos). Planteamos hoy de nuevo la cuestión respecto de si hay también una experiencia metafísica, la posibilidad de un conocimiento de estructuras del ser, entre ellas de estructuras finalistas, que, al menos, como potencialidades, pertenecen a la esencia de muchas realidades, entre ellas las biológicas, y, sobre todo, las humanas.

La esencia del hombre tiene que residir en el principio que determine la unidad de sus propiedades, y que proporcione la clave para comprender los hechos humanos. Al analizar la realidad de lo humano hallamos fines y propósitos, los cuales no se cumplen automáticamente, como sucede en la planta o en el animal, antes bien sólo mediante el juego de la inteligencia y de la libertad humanas, mediante iniciativas por las cuales el hombre participa, aunque sólo desde lejos, en una especie de obra creadora. Hay una

íntima y recíproca correlación entre los fines de la realidad humana y los valores correspondientes.

Antes de proseguir este examen, hay que advertir que, si bien en el hombre hay naturaleza —psíquica y somática— y de que éste vive en la naturaleza, el hombre, sin embargo, no es naturaleza, antes bien es lo diferente de la naturaleza: el hombre *no* pertenece al mundo espontáneo y originario de la naturaleza física y biológica; no se acomoda en él. El hombre, como dice Ortega y Gasset, anda por ahí flotando como un ente no natural, porque, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella. El hombre tiene, en sí, un mundo interior, un dentro, lo que otros animales no tienen. Por otra parte, el hombre es, esencialmente, un ser menesteroso o insatisfecho que tiene que resolver por propia cuenta los problemas con que se enfrenta —ya que la naturaleza no se los da resueltos como a los demás animales— y que desea tener cosas que no ha tenido nunca.

Al analizar la realidad humana nos encontramos con un doble sentido de la palabra naturaleza. Por una parte, naturaleza en la acepción corriente de las ciencias empíricas, referida al cuerpo y a la psique. Por otra parte, naturaleza como esencia metafísica, en la cual se halla inserta la nota de que el hombre no posee un ser dado, preconfigurado, predeterminado, antes bien, constituye una *tarea* que debe ir resolviendo por sí propio en cada momento, y bajo su individual responsabilidad. Esto implica la forzosidad de tener que elegir fines, buscar medios, todo lo cual es posible solamente en función de juicios de valor.

En el hombre hay componentes naturales, biológicos y psíquicos, y otros derivados de la íntima unión entre lo somático y lo mental. Pero la *auténtica naturaleza* del hombre consiste, precisamente, en que él *no es naturaleza* en la acepción de naturaleza física, biológica o psíquica, sino que es el sujeto, el yo, que, aunque inserto en la naturaleza y con componentes de naturaleza, está por encima de la naturaleza, como persona autorresponsable de la trayectoria de su propia existencia, y como una especie de pequeño creador, o recreador de su circunstancia o contorno. Obviamente el vocablo *naturaleza* en esta segunda acepción significa algo diferente de lo que denota la misma palabra aplicada a los fenómenos físicos y biológicos: significa esencia, índole, modo intrínsecamente propio del ser humano, en lo cual hallamos los problemas de la finalidad o del propósito.

Ahora bien, aunque el hombre no es naturaleza, puesto que tiene componentes de naturaleza física y mental y además vive en la naturaleza —aunque reformándola—, la realidad de lo humano incluye lo propiamente humano (lo no natural) y los componentes de naturaleza que intrínsecamente lo integran, y los otros componentes de naturaleza que lo rodean.

En el hombre hay dimensiones permanentes y universales que pertenecen a los componentes de naturaleza que integran su realidad: la estructura en funcionamiento de su cuerpo; el repertorio de sus mecanismos psíquicos; y las intrínsecas correlaciones entre esos dos tipos de factores. Por otra parte, en lo estrictamente humano del hombre hay también dimensiones permanentes y universales, a saber, las funciones capitales de su existencia —religión, conocimiento, arte, política, derecho, técnica, economía, etcétera—; y el destino ético, la vocación moral, el hecho de que cada hombre es un ser que tiene fines propios que cumplir por sí mismo, y, sobre todo, el hecho de que el hombre *es* albedrío y tiene que forjar por sí mismo el argumento o contenido o realidad de su propia existencia humana.

Pero en el hombre hay siempre una esencial dimensión de variedad y de cambio: el contenido concreto que cada individuo humano da a su propia existencia. La vida humana tiene una fabulosa variedad en lo que cada hombre efectivamente es y hace.

Frecuentemente se confundía lo que el hombre ha adquirido por la cultura y ha convertido en habitual, en una especie de *segunda naturaleza*, con lo que le es constitutivo de modo esencial y que algunos han llamado *naturaleza primaria*. No se puede cambiar la naturaleza primaria, lo esencial del hombre, porque se trata de algo universal, constante, y necesario; pero, en cambio, es posible cambiar las "segundas naturalezas" porque éstas han sido configuradas por los hábitos, por las influencias sociales; o por virtud de individuales decisiones.

Al hablar de Derecho natural, hay que tener a la vista las diversas dimensiones mencionadas: lo propiamente esencial de lo humano —naturaleza de lo humano que consiste en no ser naturaleza ni biológica ni psíquica—; la naturaleza de lo somático y de lo mental y del indivisible complejo entre ambos; la realidad de las "segundas naturalezas" configuradas históricamente, con gran diversidad y susceptibles de cambio.

Como quiera que lo más importante consiste en lo esencialmente humano, en el albedrío, en la necesidad de construir la propia vida, esto es, en lo que *no* constituye naturaleza en el sentido estricto con que esta palabra es empleada por las ciencias físicas y biológicas, cuando hablemos de Derecho natural es preciso que nos percatemos que éste no es natural en el sentido en que lo son las leyes naturales de la física, de la biología y de la psicología. Los principios del Derecho natural no expresan modos de la realidad, antes bien exigencias ideales y normativas. Entonces, "naturaleza" significará aquí no lo que es, sino lo que debe ser, *aunque eso que debe ser está fundado y condicionado por la realidad esencial de lo humano, realidad a la cual pertenecen ideas de finalidad esencial.*

Pero como la existencia humana consta también de componentes somáticos y psíquicos, y se halla inserta en una circunstancia natural y en un contorno social, resulta que esos ingredientes de naturaleza física, biológica, mental y social condicionan la vida del hombre, y, por lo tanto, imponen exigencias a la regulación jurídica. La naturaleza exige del hombre una cierta dosis de alimento y de sueño; le ha dado el deseo de autoconservación y ha instalado en él la capacidad y el apetito de amor a su prójimo. En este sentido, cabe decir que dichos factores naturales determinarían que fuesen no viables y fuesen injustas leyes que establecieran una jornada de trabajo de veinte horas; prescribieran una dieta de hambre; prohibiesen contacto sexual entre hombres y mujeres; no permitieran el uso de la fuerza para la autodefensa, o privaran a la gente del derecho de educar e incluso de conocer a sus hijos. También hay leyes psicológicas que limitan el libre arbitrio legislativo: ninguna sociedad humana ha permitido el homicidio dentro de un grupo organizado, a menos que haya habido algún título o pretexto de justificación —pero éste siempre con carácter particular —porque el permiso de matar indiscriminadamente haría imposible toda vida en cualquier sociedad.

Las varias dimensiones de la realidad humana —todas ellas entretejidas en inseparable unidad— constituyen la base para principios ideales de axiología jurídica; e incluso algo más, constituyen a veces condiciones fácticas, así como imposiciones para la regulación jurídica.

Todo lo dicho se refiere a las pautas básicas de axiología jurídica, con intrínseca validez, universal y necesaria. Pero la regulación jurídica tiene que habérselas no con la esencia de lo humano, en términos generales, y con la de sus componentes biológicos y mentales permanentes, sino que tiene que enfocar realidades humanas, siempre particulares y concretas, pertenecientes a una determinada situación histórico-social. La aplicación de aquellas pautas o criterios intrínsecamente válidos a las realidades concretas habrá de llevar a la formulación de ideales jurídicos respectivamente referidos a cada situación. Para elaborar tales programas ideales, en conexión con las realidades particulares, hay que bucear en los hechos sociales, políticos, económicos, de cada época y de cada lugar. Cada una de las realidades concretas de la vida humana, cada una de las situaciones particulares de ésta, condiciona, limita e inspira las normas o programas ideales del Derecho con vista a la aplicación práctica inmediata por las vías legislativa y judicial.

Además, en las realidades humanas percibimos sentimientos de necesidades, aspiraciones hacia determinados fines, problemas de conducta planteados a la conciencia, contradicciones entre diversos impulsos, conflictos entre varios propósitos, criterios morales, pensamientos normativos, afanes y

convicciones; todo ello no como meros hechos de una naturaleza regida puramente por leyes de causalidad, antes bien, como hechos impregnados por motivos, por anhelos, por propósitos, por tendencias de finalidad. Nos encontramos, pues, con principios internos estructurales y de finalidad insertos en el hombre, lo mismo en tanto que persona individual, como también en tanto que sujeto de funciones sociales.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

OSWALDO ROBLES OCHOA

¿Qué es el hombre? El hombre es un ser de la naturaleza, un compuesto natural, es una substancia corporal, un cuerpo animado, un ser individualizado y especificado, integrado por una materia (materia quantitate signata) y una forma (el alma inteligente y libre); pero también es una persona, es decir una categoría ontológica cuya raíz se encuentra en la subsistencia.

A continuación definimos el estricto sentido filosófico de los dos principios del ser natural y que en el vocabulario aristotélico-tomista llamamos la *materia* y la *forma*. Es una visión ontológica del ser humano; es la constitución substancial del hombre, en sentido estrictamente filosófico, la que a continuación consideramos.

En todo cambio se distinguen necesariamente tres elementos: a) el estado que precede al cambio, *terminus a quo;* b) el estado a que conduce el cambio, *terminus ad quem;* c) *el sujeto, subjectum,* que cambia o que pasa de un estado a otro. Este sujeto de todo cambio en el orden corpóreo, apto e indiferente para pasar de un estado a otro; en potencia para recibir formas contrarias, y realmente distinto del término que deja y del término a que llega, es lo que se llama la *materia prima,* el primer elemento de todos los cuerpos. Todo movimiento es el paso de un contrario a otro contrario, o por lo menos, a alguno de sus intermediarios. Empero, este cambio sólo se hace inteligible cuando se supone una realidad más profunda en la que entra el término vencedor y sale el término vencido. Indispensable la realidad de un tercer término que persista bajo el flujo de los cambios; un principio fijo, un sujeto que no cambie. Mas este sujeto ni está en acto ni puede estarlo como sujeto de cambio, pues en este caso sería inmutable. En el fondo del ser que cambia hay un principio de posibilidad, un principio indeterminado, en potencia para recibir los contrarios. Este principio po-

tencial es la *materia.* Amorfo e indeterminado no puede existir independientemente de la forma; pura indeterminación, realidad inasequible, vecina de la *nada,* y sólo concebible en relación con la forma. *Nec quid, nec quale, nec quantum* (non aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus). La materia prima no es ni substancia, ni cualidad, ni cantidad. No es *quid,* no es *alguna cosa,* puesto que no tiene *quididad,* no tiene un ser *determinado* y por eso es inconcebible en sí mismo; no es *acto segundo* de cantidad o de cualidad porque esto presupone el *acto primero* entitativo. *Neque esse habet neque cognoscibilis est.*

Mas la materia es un apetito de forma, *formae appetitus.* Substancia como poder, es decir, que sólo por la *forma* se encuentra substanciada, se convierte en substancia y en *esta substancia.* La *forma* es el segundo principio que concurre a constituir toda existencia natural; es el *primer acto del cuerpo físico, actus primus corporis physici.* Es acto primero y por eso se distingue de las perfecciones secundarias o actos adventicios, que si bien son formas, lo son accidentales, mas no substanciales. La forma substancial es fuente de propiedades específicas; determina a la materia prima en tal *esencia,* en tal *especie.* Las formas pueden ser materiales o inmateriales en el sentido expreso en que para operar tengan o no tengan independencia omnímoda de la materia. El acto primero del cuerpo físico-orgánico del hombre es inmaterial porque ejerce operaciones esencialmente inmateriales; es *espíritu* o forma subsistente en sí, si bien creada para informar un cuerpo con el cual forma una *esencia substancialmente una.*

La unión inmediata de la materia y de la forma substancial origina una substancia corpórea de *especie determinada.* Lo que existe es el compuesto, actuado por un acto único de existencia, y constituyendo así *un ser substancialmente uno.* En esta unión mutua la *materia* es especificada por la *forma* y la *forma* es individualizada por la *materia.* La materia es principio de individuación; la forma, principio de especificación. la existencia natural es una, y resulta de principios que no son existentes en sí mismos; pero que encuentran realidad, el uno en recibir, y el otro en actuar; constituyendo así al sujeto capaz de existir. Estos principios tienen unión perfecta y verdadera unidad, porque *sólo existen por el acto común,* que es propio del compuesto y del que participan en proporción a su concurso.

No perdamos de vista, sin embargo, que vamos en busca del *principio de vida* en el hombre. No olvidemos que *principio es aquello de lo que procede algo,* y que la naturaleza del principio se nos entrega por la naturaleza de la operación. El modo de ser, la operación, sigue al ser, al ser principio de la operación. Operatio sequitur esse. El principio del que procede la

operación es *acto primero*, la operación es acto segundo. Vamos en busca del alma humana, de su naturaleza, para demostrar después cómo es ella *acto primero* del cuerpo físico-orgánico en potencia para la vida, principio de las operaciones vitales, unido al cuerpo como *forma* a su *materia*. El *alma* humana es el *primer principio por el cual vivimos, sentimos y pensamos*. Mas es indudable, como lo acabamos de asentar, que al principio llegamos por la operación; razón por la cual dedicaremos el párrafo siguiente al análisis de las operaciones presentadas por el hombre. Todas ellas son operaciones vitales, pues vida, como lo vamos a demostrar, es *movimiento inmanente*, y movimiento inmanente es la nutrición, la sensación y el pensamiento.

¿Qué sea la operación vital, qué sea la vida en acto segundo?

El *movimiento* en sentido escolástico no es sólo el movimiento local. El *motus* puede ser también cuantitativo, cualitativo y substancial. Todo cambio es movimiento. Ahora bien, es innegable que la vida se caracteriza por el movimiento, por el cambio. Claudio Bernard ya hablaba de *creación* continua y *destrucción* continua; de aquí su célebre paradoja: La vida es la muerte. Nuestra disertación adquiriría proporciones desmesuradas e inconvenientes si pretendiéramos dar pruebas biológicas a nuestro aserto. Un tratado de química biológica es la mejor demostración de lo que afirmamos. La vida es un laboratorio en donde por caminos ocultos y senderos desconocidos un químico invisible realiza procesos sintéticos y analíticos. Demoliciones moleculares continuas y edificaciones moleculares inacabables hacen del ser vivo un *torbellino vital*. El juego de este quimismo prodigioso es un equilibrio dinámico. Nutrición, crecimiento, reproducción, todo es cambio, todo es *motus*, todo es tránsito de la potencia al acto. Pero la vida sensible es también cambio. La sensación, la percepción son asimilaciones cognoscitivas que despiertan los apetitos y ponen en juego los instintos. La intelección es cambio, actividad elaboradora del *intellectus agens*, operación de recibir formas, esencias de otros entes. *Dolere velgaudere, vel ratiocinari motus sunt*. Mas el movimiento, que es la esencia de la operación vital, no puede confundirse con el movimiento que presentan los seres no vivientes, puesto que de él difiere *esencialmente*. Todo movimiento, en efecto, implica un agente y un paciente; cuando el agente es distinto del paciente, el movimiento es transeúnte; cuando el agente se confunde con el paciente porque el mismo sujeto es principio y término de la acción, el movimiento es *inmanente*. El movimiento espontáneo cuyo principio está en el sujeto que se mueve, es el sello o distintivo de la vida. *No vive aquello que es movido por otro; vive porque el contrario, lo que a sí mismo se mueve, es decir, lo que posee en sí mismo el principio de su movimiento*. La vida es pues *movimiento inma-*

nente. Cambiar por nutrición, por crecimiento, por reproducción y ver en todo ello el sello de la inmanencia expresada en la ley de la *coincidencia mecánica* de Wiesner, o en la de la *opción vital* de Guilleminot, o en la *auto-regulación* y en la *prospective bedcutung* de Hans Driesch, es *vivir.* Mas *sentir* y *pensar* es *vivir* de manera *eminente.*

Id quo movemur et vivimus primo. Este es el *principio de vida,* el acto primero del cuerpo físico-orgánico que constituye formalmente la materia en una naturaleza viviente, aquello de donde procede el movimiento y la vida, lo que anima al viviente: *alma, anima.* El alma es principio íntimo de existencia y de operación, causa formal e intrínseca de ser y de operar; *forma substancial,* como se dice escolásticamente.

Mas habiendo señalado una jerarquía en las operaciones inmanentes, sin duda alguna existe una jerarquía en los principios de los cuales proceden las operaciones. Los principios de vida, las formas substanciales de los vivientes, las *almas* son tanto más perfectas cuanto lo son las operaciones. Veamos en el párrafo siguiente cuán poderosa, elevada y noble es el alma del hombre.

El alma humana es de naturaleza inmaterial, es forma espiritual y subsistente. Esto lo concluimos en vista de la inmaterialidad de sus operaciones intelectivas.

Mientras el alma vegetativa y el alma sensitiva, aun cuando *no-cuerpos,* dependen omnímodamente de la materia en su *ser* y *operación,* pues no hay nutrición, ni crecimiento, ni generación sin *soma,* es decir, sin elemento material y extenso, e igualmente no es posible hablar de sensación sin implicar que se encuentra integrada por un elemento simple (contenido) y un elemento extensivo y sujeto al movimiento local (continente), el alma humana no solamente es incorpórea y simple, sino precisamente *inmaterial, substancia espiritual.*

Definamos lo que es simplicidad y lo que es espiritualidad. La simplicidad es ausencia de partes; pero la espiritualidad no es un grado de simplicidad, sino un género del todo diverso. La espiritualidad es la manera de existir independiente a una substancia conjunta. El alma humana es simple porque carece de partes; pero es además espiritual *porque la existencia no le viene ni del cuerpo ni del compuesto que forma con el cuerpo, si no de sí misma, es subsistente.*

El gran error de la antropología cartesiana es detenerse en sólo la prueba de la simplicidad del alma humana y creer que así se establece su dignidad por encima del cuerpo: el alma humana *no es res extensa.* Los escolásticos penetraron más profunda y certeramente en la cuestión. Se dieron cuenta

que el alma, en efecto, es simple; mas está unida a un cuerpo y cuando realiza su operación de pensar, asocia, en cierta manera, su cuerpo al trabajo de su pensamiento; *subsiste en el cuerpo.* Mas encuentra en el cuerpo la razón suficiente de su subsistencia? ¿Subsiste por el cuerpo? Porque concebimos *fuerzas* que siendo *simples e inextensas no subsisten* sino en virtud de su unión con la materia. La *gravedad* no es *res extensa,* mas subsiste en virtud de su unión con la materia, no hay gravedad sin cuerpos, es operación intrínsecamente dependiente de la materia. Si encontramos entre las operaciones que integran la vida humana *una sola* que no dependa *intrínsecamente* de la materia, que se realice desprendida y libre, trascendente y elevada, despojada de materialidad, que excluya por completo toda actualidad, toda condición *intrínseca próxima* material y que tenga por objeto una realidad absolutamente inmaterial, podemos estar en aptitud de afirmar que el principio del cual procede *subsiste* independientemente de la materia; es principio *inmaterial* en sentido estricto, substancia espiritual. *Objeto inmaterial, operación inmaterial, principio inmaterial, operatio sequitur esse, et juxta modum operandi est modusessendi.*

¿Cuáles son los objetos de nuestros pensamientos? ¿Cuando por la visión intelectiva vemos las *esencias* y *engendramos la representación conceptual* estamos, acaso, realizando operaciones materiales? ¿Qué, acaso, las esencias son objetos con pesos y dimensiones? El *bien, lo verdadero, lo bello, la justicia, el deber, el honor,* etc., *no son objetos materiales; su mundo, el de las esencias, está fuera del tiempo y fuera del espacio; no son ni cosas extensas ni subsisten por cosas extensas; son ideas como decía Platón; universales como decía el Escolástico; seres especies, como dice Edmundo Husserl; objetos inmateriales.* ¿Y la visión eidética es acaso una visión de individualidad? *No,* ciertamente, la *simplex aprehensio* es visión de la especie, de la esencia despojada de su materialidad, del ser desprendido de la quididad sensible. La visión eidética, proporcionada a su objeto, es operación inmaterial. Y si esta operación está separada de la materia y es superior a ella, si es trascendente e inmaterial, síguese, en buena lógica, que el principio del cual procede, trasciende la materia, es inmaterial, es *espiritual.* Podríamos reforzar nuestro argumento acudiendo al juicio y al razonamiento, es decir, hasta donde se extiende la vida del entendimiento, mas creemos que basta lo asentado para dejar probada nuestra tesis.

¿Pero de qué manera vamos a resolver ahora la unidad del principio del cual proceden las operaciones que constituyen la triple vida del hombre? ¿Qué, no parece que nos vamos a ver obligados a sostener un lujo de almas para explicar las actividades múltiples del hombre? A operaciones vegeta-

tivas un *alma vegetativa,* a operaciones sensitivas un *alma sensitiva* y a operaciones intelectivas un *alma intelectiva.* En la historia del pensamiento filosófico encontramos doctrinas que acuden a dos o más principios para explicar las tres especies de operaciones. La doctrina de las tres almas de Platón, la unidad de substancias en el hombre de Vintras, la teoría de Averroes, el dualismo de Gunther y de la escuela Montpelleriana, cuya tradición se ha mantenido desde Barthez y Lordat hasta el célebre clínico francés Grasset, el dicotomismo de Ockham, etc. Examinamos a este propósito la doctrina de Santo Tomás y procuremos justificarla.

Esto es (lo de las tres almas), explica el Angélico, *desconocer la naturaleza y los diferentes grados de perfección de las formas substanciales de los cuerpos vivos: aquélla entre estas formas que es más perfecta, encierra virtualmente en sí misma todo cuanto es propio a las formas que le son inferiores. Ella sólo necesita, pues, de sí misma para realizar todos sus actos y dar a la materia, a la cual está unida, diferentes grados de perfección. Pues así como la planta es, por la misma alma, un compuesto natural, y además es planta; así como el bruto es, por la misma alma, compuesto natural, planta, y además animal, así también, por la misma alma, es el hombre, a un mismo tiempo, compuesto natural como acto, como todo ser compuesto; él vive y vegeta como la planta; es animal sensitivo, como el bruto; él raciocina, lo cual le hace específicamente hombre.* (Sum. Theol. IPQ. 76).

No hay en el hombre sino una sola alma intelectual que posee de una manera eminente las energías de las almas sensibles y vegetativas y que, en consecuencia, preside su total actividad *vital.* La conciencia nos atestigua que somos, como hombres, *un ser viviente* que piensa, siente y se nutre; ahora bien, si tuviéramos varias formas substanciales, almas o principios, tendríamos conciencia de ser vivientes distintos, lo cual no sucede. Me basta, pues, la conciencia que tengo de mis propios actos, para saber que *uno mismo* es en mí el ser que siente y el ser que entiende. Esto no podría suceder si el principio de mi intelección fuese diverso del principio de mi sensación: *mi yo humano sería mi yo inteligente, y los actos de mi yo sensitivo vendrían a ser para mí como actos de un extraño.* Hay *unidad* de las tres vidas en el hombre, un mismo sujeto viviente, una misma persona, es sujeto de acción y de pasión, toda vez que, como dice Santo Tomás, el único e idéntico hombre que vive, es el mismo que siente y razona. Si a todo esto añadimos la estrecha colaboración de las tres vidas, de los diversos órdenes de operación, la influencia de la vida vegetativa sobre la vida sensible, la de ésta sobre la vida intelectiva, resulta la unidad *evidente,* y si uno es el ser del hombre, y no triple, uno es el principio formal de sus operaciones vitales.

La única manera de explicar la unidad del hombre es acudir a un solo principio de actividad. Podríamos suponer una cuarta alma que coordina a las otras tres; pero entonces éstas no serían ya *actos primeros*, serían, o bien actos segundos, o bien potenciales. No pudiendo ser lo primero, pues esto equivale a *operaciones*, sólo pueden ser lo segundo, es decir potencias o *facultades*, capacidades reales de operar, cuestión ésta que, por otra parte, concibió de igual manera el gran filósofo alemán Leibniz cuando consideró al alma como una *fuerza vital primitiva*, y a la *facultad* como un *atributo* o *modo* de esta fuerza primitiva, como una fuerza *derivativa* del alma.

Enunciemos con toda precisión la *Tesis:* el hombre es un solo ser a la vez corpóreo, viviente, sensible y racional. La materia prima está informada por una sola forma substancial que es principio de corporeidad y principio de vida, de sensación y de razón, y esta forma es el alma intelectiva.

Hemos probado ya que el alma no es cuerpo que, además, es inmaterial; igualmente hemos dejado establecido que el alma intelectiva es principio primero del cual proceden todas las operaciones que acontecen en el ser del hombre y esto equivale a dar por asentado que el alma pensante es forma substancial del cuerpo. La materia prima es, en efecto, incapaz de subsistir por sí sola, aun siendo raíz de extensión, ni la extensión misma puede existir sin unidad, ni hacerse sensible sin acción: la materia no puede constituir ni *este* ni *aquel* cuerpo sino por la forma. Ahora bien, el cuerpo en nosotros no es tal en acto, sino por el alma, y así, cuando decimos que el alma se une al cuerpo no significamos que el cuerpo está actuando por forma distinta de corporeidad, como piensa Dunsio Escoto, sino que se le une como principio por cuya virtud el cuerpo es constituido y sostenido no sólo en el ser de viviente, sino en la actuación misma de substancia corpórea. Pero el alma, que en el hombre es principio de todas sus operaciones, como lo hemos demostrado en el párrafo anterior, es el alma intelectiva, y ésta es, pues, la que se une directamente y sin intermediario a la materia prima para especificarla como hombre; la forma intelectiva es todo a la vez: la forma de corporeidad y el único principio de la vida. Por modo admirable resume su doctrina Santo Tomás en este texto de la Suma Teológica: *en el ser del que el alma se llama acto, se contiene esta alma, según aquel modo de hablar por el que el calor se denomina acto de lo caliente, y la luz acto de lo luciente. Con lo que no se quiere significar que lo luciente es tal sin la luz, sino que es tal por la luz. Del mismo modo se dice que el alma es acto del cuerpo, etc., porque el cuerpo por el alma viene actuando en cuanto al ser del cuerpo, de orgánico y de idóneo para el ejercicio de la vida. Se entiende que esa alma se llama acto primero, por contraposición al acto segundo, el que consiste en la operación.* (Summ. Theol. 1a. P., q. 76, a 4, adI).

La conclusión es pues evidente: *Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est.* El alma comunica al cuerpo el acto de existir por el cual ella misma existe.

En resumen, en cada uno de nosotros constituye el alma y el cuerpo, en expresión de Santo Tomás, una doble unión: el hombre es una naturaleza, es decir una substancia natural, porque el alma se une al cuerpo y formalmente lo perfecciona, en todo semejante a la unión del acto y la potencia, de la forma a la materia. Es una persona porque el alma y el cuerpo constituyen al hombre que es un *algo* subsistente en cuerpo y alma intelectual.

RESUMEN

En una visión ontológica del ser humano se nos revela éste como un ser de la naturaleza, como un compuesto natural, como una substancia completa integrada por dos principios substanciales o substancias incompletas que son la *materia* y la *forma.* Materia prima simpliciter es un principio substancial pasivo apto para constituir un compuesto natural con otro principio substancial activo llamado forma substancial o acto primero del cuerpo físico-orgánico en potencia para la vida.

El alma intelectual, como explica Santo Tomás de Aquino, es la forma substancial del hombre, por la cual el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de substancia y de ser. El alma intelectual le da al hombre todo su grado de perfección, es el principio por el cual el hombre vive, siente y piensa, comunicando al cuerpo, es decir a la materia, el acto de ser con el cual existe.

Si bien es cierto que la materia prima no subsiste separada de la forma, al romper su unión con la forma intelectual, espiritual, cuando sobreviene la muerte, es desde luego substituida por una forma cadavérica, la que siendo corruptible, como la materia a la que informa, se limita a presidir la descomposición sucesiva del cadáver.

Por su parte el alma intelectual es de naturaleza inmaterial, es forma espiritual y subsistente. El alma humana no solamente es incorpórea y simple, sino precisamente inmaterial, substancia espiritual. El alma humana es forma subsistente, llamada así porque puede existir separada de la materia a la cual se une extrínsecamente o sea para el ejercicio de ciertas actividades para las que requiere el cuerpo.

Entre las operaciones que integran la vida humana encontramos las que no dependen intrínsecamente de la materia, como la intelección y la volición, que se realizan trascendentes y elevadas, despojadas de materialidad, que ex-

cluyen por completo toda condición próxima material y que tienen por objeto realidades absolutamente inmateriales. Estando nosotros en aptitud de afirmar que el principio del cual proceden subsiste independientemente de la materia. Objeto inmaterial, operación inmaterial, principio inmaterial. Terminamos asentando que el hombre entra en la categoría de persona porque su raíz se encuentra en la subsistencia. La persona humana es un ser capaz de pensar y de amar y de trazar por sí mismo su propio destino.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

GUILLERMO HÉCTOR RODRÍGUEZ

El problema del hombre es el peculiar problema de la filosofía crítica, la cual lo entiende como el hombre de la Historia Universal en permanentemente abierto proceso de formación educativa. Así, la filosofía crítica es, toda ella, simultáneamente: Antropología, Filosofía de la Historia Universal y Filosofía de la Educación, por lo que no hay diferencias entre éstas. La filosofía crítica es la explicación sistemática de los fundamentos del conocimiento de la cultura de la Humanidad.

Del concepto histórico que se tenga del hombre, dependerá el tipo de filosofía que se sostenga. En la historia encuentro dos concepciones aparentemente antitéticas: 1a. El hombre entendido como *Creatura Repetidora* y 2a. Como *Agente Autocreador*. Este dualismo, en apariencia radical, es superable a partir de la segunda concepción en la cual se disuelve explicativamente la primera y en la que no entiendo al hombre sólo como individuo aislado, ni tampoco sólo como su pluralidad aun cuando ésta abarque a muertos, vivos y por nacer, sino al hombre de la historia universal que es la *totalidad* de las obras, de las creaciones o novedades, inclusive las posibles y no sólo las actuales, en todos los campos de la cultura; totalidad que nunca ha estado ni está, ni estará hecha sino haciéndose y que es universal porque las creaciones o novedades son resoluciones de problemas humanos que van a ser repetidas o imitadas, en mayor o menor medida y de manera más o menos generalizada, por los hombres y los pueblos al través de las generaciones y de las épocas.

El hombre, lo humano, es la cultura históricamente considerada, es un *proyecto* en desarrollo que en lo esencial abarca la obra de los grandes genios en: I. Las ciencias matemáticas y naturales. II. Las ciencias jurídicas y sociales (normativas). III. El arte y la religión. IV. La educación. Además:

las *técnicas* que se fundan en: I, II, III y IV. V. En I, II y III están implícitos, explicativamente hablando, el pensamiento, la voluntad y el sentimiento *puros* del hombre. VI. El problema de lo psíquico surge en: I, II y III. Las religiones pretenden abarcar desde I hasta VI interpretándolos desde un punto de vista predominantemente *particularista* o sea: poco histórico y, por esto, en gran medida subjetivista.

Si se sostiene que el hombre es una creatura repetidora, entonces él no es un proyecto sino una *cosa* o *substancia* y en consecuencia: I. Conocer es reproducir y reproducir característicamente la "naturaleza" (?). II. Querer éticamente es querer de manera anarquista e imitativa o autocrática. III. El sentimiento estético es el goce del artista que principalmente reproduce la "naturaleza" y es gozar, además, en la contemplación pasiva de la obra de arte. IV. Lo psíquico se reduce a la subjetividad individual y a la de las pluralidades: edades, sexos, tipos varios, clases sociales, multitudes, pueblos, etc. V. Educar es enseñar a repetir: I, II, III y IV.

Mas si el hombre es un agente creador, entonces no es una cosa o substancia sino *un proyecto* y en consecuencia: I. Conocer sólo es crear y, en primer término, crear la naturaleza tal como lo hace el pensamiento científico natural matemático que consiste en judicar sintéticamente a priori. II. Querer éticamente es querer de manera jurídica e instituyente (creadora) democrática. III. Sentir estéticamente es crear la perfección de la obra maestra de arte y es recrearse entendiéndola (se usa decir: contemplándola). IV. Lo psíquico se amplía en las dimensiones de la *unidad* de la totalidad de la psicología *humana* que no se limita a la animal ni a la psicobiofisiología. V. Educar es la técnica de enseñar a crear fundamentalmente en los campos: I, II, III, en el propio IV y V.

VI. Toda "realidad", toda existencia *objetiva* es *novedad*, obra o *creación* del hombre de genio de la historia universal. Este es el problema de la filosofía cuyo método es el de la *hipótesis* u origen explicativo o teorético, operante dentro de los límites de la experiencia, la cual abarca *toda la cultura:* I, II, III, IV y V; es decir: todo lo humano histórico universal, por lo que la filosofía no es teleológica ni valorativa absolutista sino explicativa y relativamente valorativa en sentido *técnico.*

La filosofía crítica tiene como problemática propia explicar los temas del hombre antes señalados por razón de su *origen teorético,* tan puramente teorético como lo es una explicación matemática aun cuando la filosofía no explica al hombre sólo matemáticamente. Procediendo así: I. Conocer es crear la naturaleza *pensándola de manera científica matemática natural* (Física, Química, Biología, etc.) o sea judicando sintéticamente a priori, en la inteligencia de que entendemos este tipo de judicación como teniendo

su origen teorético fundamental en la hipótesis de la causalidad probable en la continuidad del espacio-tiempo, la cual hipótesis se enuncia: Si C es, es probable (más o menos) que sea E; donde C significa causa y E efecto. La Lógica tiene como problemática peculiar: establecer los principios del origen teorético de los juicios sintéticos a priori o conocimientos científicos naturales de fundamento matemático. La Lógica es Lógica del conocimiento científico natural matemático y sus principios de origen constituyen el *pensamiento puro.* (En Kant: categorías de la cualidad, de la cantidad, de la relación y de la modalidad. En Hermann Cohen: juicios del pensamiento en general, de la matemática, de la ciencia matemática de la naturaleza y de la investigación científica). II. Querer éticamente es crear la sociedad democrática pensándola de manera científica normativa: jurídicamente o sea judicando sintéticamente a priori pero teniendo esta judicación, como origen teorético fundamental: la hipótesis de la imputación o relación obligacional contractual sinalagmática que es la *libertad* pero entendida no como derecho o facultad o titularidad ora de goce, ora de ejercicio, ora de disposición, etc., sino como *responsabilidad* de estar a las resultas de ser destinatario de deberes jurídicos en el más general y fundamental de los sentidos, en el seno de la continuidad de la normatividad del derecho positivo o vigente que se explica como sistema creador o dinámica, *inviolable* y que por su continuidad y su inviolabilidad, y sólo por esto, es *coactivo.* La imputación se enuncia: Si A es, debe ser B. Este deber ser no sólo no incluye ninguna valoración absoluta sino que la excluye. La Etica tiene como problemática peculiar: establecer los principios del origen teorético de los juicios sintéticos a priori o conocimientos científicos normativos jurídicos y de las ciencias sociales y políticas. Estos principios de relación contractual obligacional jurídica constituyen la *voluntad pura.* III. Sentir estéticamente es crear la *obra maestra* de arte pensándola a la manera de la Kunstwissenschaft o sea judicando sintéticamente a priori, pero teniendo este tipo de judicación como origen teorético fundamental: la hipótesis de la amorosa aspiración por la totalidad perfecta y universal de lo humano en una obra individual de arte en la que se piensa y se quiere según la continuidad del estilo o escuela de una rama histórica del arte y que se enuncia: Si en X, A es aspirada, A es. La obra de arte no fundamenta ni el pensamiento ni la voluntad humanas sino que, siendo sus condiciones previas, las neoconfigura expresiva o comunicativamente. Ej.: Si, en la Santa Juana de Shaw, la santidad es aspirada, la santidad es. Otro Ej.: Si en Romeo y Julieta de Shakespeare, la fidelidad conyugal es aspirada, tal fidelidad es. La santidad y la fidelidad son aquí realidades precisamente estéticas. La Estética tiene como problemática peculiar: establecer los principios del origen teorético

de los juicios sintéticos a priori o conocimientos científicos del arte, que constituyen la Kuntwissenschaft según su momento histórico. Estos principios son el *sentimiento puro*. IV. Estas tres hipótesis fundamentales del origen teorético del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento humanos puros de la historia universal implican, suponen y exigen, su propia unidad que las enlaza como peculiaridad psicológica de una época histórica y constituye lo psíquico puro humano en su dimensión *universal*. Esta unidad de lo psíquico humano es la problemática de la Psicología Pura y su principio de origen es la unidad de la conciencia histórica cultural de la época: Si un hecho es psíquico y humano, es individualidad que supone la unidad histórica universal de la cultura: Si X es I. P. H., supone U. C. Si un hecho X es (I)ndividual, (P)síquico y (H)umano: supone la (U)nidad de la (C)ultura del momento histórico. Cada época histórica tiene sus características a la luz de las cuales se explican los hombres que pertenecen a ella. Nuestra época actual, en sus novedades más radicales, se caracteriza más que nunca en que con mayor celeridad es un tránsito del absolutismo al relativismo: es un paso de la religiosidad, de la teología y de la metafísica a la ciencia y a la técnica fundada en ésta, es un paso de la autocracia a la democracia y predomina el "arte creador" sobre el "imitativo" (?). V. Educar es la técnica de enseñar a crear inclusive al propio hombre de la época en cada educando, en todos los diversos aspectos, más o menos, de la colectividad histórica más universal.

VI. Todo lo que es real o existe de manera objetiva a título de novedad, obra o creación del hombre de genio de la historia universal, lo es según la siguiente hipótesis del origen: todo es, explicativamente hablando, reductible a predicados de juicios sintéticos a priori, a conocimientos científicos en su continuidad sistemática que es la del problema y la solución.

Estos resultados los hemos obtenido a partir de investigaciones estadísticas censales y de encuestas e interrogatorios preliminares practicados sobre el pueblo o "demos" occidental de la historia universal, las cuales arrojaron un número limitadísimo de obras de aristócratas genios creadores coexistiendo en una asociación democrática de hombres libres íntimamente relacionados por sus propias obras aunque muchas veces sin tener trato personal.

ÉPOCA Y CURSO

(REALIDAD Y POSIBILIDAD)

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR

My faith is in human possibilities.
JULIÁN HUXLEY

De qué manera y cómo será diferente la sociedad futura que os aguarda, dependerá tal vez, en parte, de vosotros.
SCHILLER

I

Situarse en la época —este segmento de historia, esta *intersubjetividad* o *absoluto viviente* (Sartre)— no es difícil; de hecho, ya lo estamos. El problema es situar la época en el curso histórico y, para atinar, en el devenir.

Desde las mordaces invectivas de Erasmo hasta la literatura marxista o semimarxista, pasando por Rousseau y D'Alembert *(Destrucción de los jesuitas)*, nuestra época —moderna y contemporánea— parece estar en lucha permanente contra los sistemas económicos e ideológicos que en un momento determinado se oponen a la inquietud renovadora inclinándose, tácita o expresamente, en favor de un régimen espiritual o económico de privilegios excepcionales y barreras anacrónicas.

Desde el propio Erasmo [1] hasta Ortega y Gasset se dejan oír, por otra

[1] No en balde afirma Gramsci de Erasmo que *non comprendeva che un grande movimiento di rinnovazione morale e intellettuale, in quanto si incarnava nelle vaste masse popolari, come avvenne per il Luteranismo, assumesse immediatamente forme*

parte, innúmeras voces clamando contra la marea democratizante que es, en lo social, el signo de los nuevos tiempos que corren, ostensiblemente en aceleraciones máximas de la historia como la Revolución francesa y la rusa.

Ahora bien, este es el curso que ha tomado la historia y no se trata de negarlo o de lamentarse —so pena de "caer en confusión el día del juicio, o antes" (Santayana)—, ni tampoco se trata de "explicar lo que no es" (Rousseau), sino de navegar el curso, firme la mano en el timón.

Bueno es extraer una enseñanza del caso Rousseau el cual abocaba decididamente por la renovación condenando las cosas que

> *sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fût jamais, contraire aux principes du droit naturel et à toute bonne politie. (Du contrat social,* I. IV).

Esto por un lado, pues por el otro, Rousseau es una golondrina que no hace verano al descubrir, en medio de la euforia racionalista del Siglo de las luces, que no había tal plenitud del progreso, por lo cual la crítica de la civilización debía conciliarse con la lucha por lo nuevo.

Ocurre, en la actualidad, algo semejante para quien —como Rousseau, entonces— siente también, ahora, la necesidad de un cambio, localizándolo éste, inclusive, en la revolución socialista. Pues la argumentación de Stuart Mill [2] sigue siendo válida, pese a que ya conocemos —principalmente, por la experiencia stalinista— los riesgos que comporta el socialismo.

Ni apologistas ni deturpadores. Nuestra posición es la de críticos de la

---

rozze e anche superstiziose e che ciò era inevitabile per il fatto stesso che il popolo tedesco, e non una piccola aristocrazia di grandi intellettuali, era il protagonista e il portabandiera della Riforma. (Lettere dal carcere. Torino, Einaudi, 1954, p. 106).

[2] "Por consiguiente, si hubiera de elegirse entre el comunismo con todos sus azares y el estado actual (1852) de la sociedad con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada entrañara necesariamente que los productos del trabajo han de repartirse como vemos que se hace hoy en día, casi en razón inversa del trabajo —la parte mayor para aquellos que nunca han trabajado, la parte que le sigue en magnitud para aquéllos cuyo trabajo es casi nominal, y así sucesivamente en una escala descendente, disminuyendo la remuneración a medida que el trabajo es más duro y más desagradable, hasta que el trabajo corporal más fatigoso y agotador no puede contar con la seguridad de poder ganar ni aun las cosas más necesarias para la vida—; si esto o el comunismo fuera la alternativa, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo, serían como polvo en el platillo de una balanza. Pero, para hacer aplicable la comparación, tenemos que comparar el comunismo en su mejor estado con el régimen de propiedad individual, no como es, sino como pudiera hacerse que fuera...". J. S. Mill, *Principios de economía política.* México, FCE, 1951, pp. 198-99.

época. Ni el optimismo cándido de los vocingleros propagandistas, ni el azoro turbador de quienes palpan, únicamente, un *time of troubles* (Toynbee), hombres *in dürftiger Zeit* (Hölderlin-Heidegger).

II

¿Cómo imprimirle un curso a la época? ¿Cómo descongelarla, haciéndola que brinde por encima de su propia sombra, de su aparente omnipresencia? Incardinándola a los valores supremos, transepocales, transhistóricos. ¿Y cuál puede considerarse superior —en Occidente y en el no-Occidente en proceso de occidentalización— al de la *personalidad*, al del *hombre íntegro?* ¿Qué otro ideal —inmanente, entiéndase bien— rebasa al de la *humanitas* concebida en su plenitud? Nada hay que sea más universalista y totalizante, si nos atenemos a la *humanitas* como finalidad última y no a los medios de conquistarla, pues éstos cambian; hay *humanismos* [3] al igual que *filosofías*, en plural.

El carácter expansivo del principio directriz de la *humanitas*, su valor arquetípico, se configura en el desarrollo ascensional de la persona, libre de enajenaciones. La certidumbre de este ideal ético es —sobre todo, a partir de Rousseau, "Newton del mundo moral", "padre de las constituciones modernas"— el móvil —secreto, a veces, manifiesto, otras— que entre adulteraciones y mediaciones explicables impregna los acontecimientos que hacen época en la historia moderna. Incluyamos en ellos revoluciones "espirituales" como el freudismo, tecnológicas como el maquinismo, técnico-científicas como lo física nuclear y la cibernética.

III

Reinstaurada la época en el curso adquiere una tal fluidez y transparencia —sin menoscabo de su complejidad intrínseca— que nos estimula a sobreponernos a la gritería ensordecedora acerca de la "crisis", "decadencia" y demás quiliasmos, cuyos temores invaden la conciencia occidental desde la 1a. Guerra.

Aunque hay en nuestro tiempo —cómo olvidarlo— un milenario real

[3] Cf. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1959, pp. 14-19. A propósito, Heidegger se coloca en el plano del Ser que hace posible el antihumanismo. Su posición —llena de peligrosas consecuencias— constituye una excepción —una *majority of one*— que confirma la regla universalista (no universal) del humanismo tradicional.

y sobrecogedor que conturba la faz de la tierra. Me refiero —ya se habrá adivinado— a las bombas nucleares, cuya existencia misma hace pesar sobre los hombres la amenaza inminente de sufrimientos incalculables, de un brusco desplome de la civilización que ponga en peligro la supervivencia humana en el planeta.

Sin embargo, escribimos esto en mejores momentos, bajo la influencia alentadora de un clamor en ascenso, pacificador más que pacifista, destinado a poner coto al fenómeno de la guerra fría en cuyo seno se ha ido gestando el monstruo de la guerra termonuclearia.

¿Quién hubiese podido imaginar que las demandas de los países socialistas y de las minorías radicales de nuestros países en favor de la coexistencia pacífica, levantadas hace quince años, con un propósito equívoco, se generalizarían ahora en virtud de un loable instinto de conservación que, todavía en octubre de 1962, brillaba por su ausencia?

Se requirió de esa sacudida —la crisis del Caribe— para que se contagiase el admirable ejemplo de un Bertrand Russell, de un Linus Pauling y tuviéramos, al fin, la gran encíclica *pacem in terris*, la cruzada pacificadora que han emprendido varios gobiernos y hasta el comienzo de una actitud más consecuente ante el problema del desarme, por parte de los gobiernos soviético y norteamericano.

He aquí pues el rasgo capital del cambio histórico que está haciendo posible la disminución de la tirantez internacional.

IV

Estamos en el principio. Se ha apagado la mecha y nos hemos retirado del polvorín, pero éste sigue intacto, muy próximo a nosotros. Hay que delimitar, pues, mejor de como acostumbran hacerlo los publicistas venales, la encrucijada de la época; definirla a la luz de esa razón de la historia (factor historiológico) que es el Curso, comprendido en su constancia axiológica y totalizante.

IV, a).—Lo primero que urge en la época es la disyunción exclusiva "guerra mundial—paz mundial". Alternativa que involucra esta: el autogenocidio, el fin de la civilización o bien la continuación de la existencia y la cultura.

Se trata de una situación nueva en la historia humana, de una *situación-límite*. Jamás habían estado a nuestro alcance los poderes de vida o muerte con respecto al destino del género humano. ¿A nuestro alcance? En realidad, nuestra suerte ha dependido del grupo de conciencia de dos gober-

nantes todopoderosos, más aún que de los intereses creados en torno a cada uno de ellos.

Que tanta suma de poder se concentre en las manos de dos personas es un hecho insólito y escandaloso, una *hybris* que por fortuna podrá remediarse en la medida que suba la marea pacificadora de la opinión pública.

Nos encontramos pues en los umbrales del instante decisivo: todo o nada; redención o extinción. No creo que pueda perpetuarse indefinidamente el presente *statu quo*, la tregua circunstancial que nos ha llenado de optimismo. Tampoco podrá jugarse con fuego, impunemente, una y otra vez, ya que los amagos de fin del mundo pueden ser demasiado reales y desquiciantes hasta volverse incontrolables.

Ahora bien, si están creándose —no importa que sea en medio de dificultades— las condiciones apropiadas para que se convierta en agente de la historia el individuo elevado a persona (el yo consciente en armonía con el nosotros), esto significa la posible realización, en un futuro no muy remoto, de los ideales que le imponen su continuidad al curso de la historia, significa el posible advenimiento del sueño de la humanidad: el *reino de los fines* (Kant), el *reino de la libertad* (Marx).

Esto, y no otra cosa, es lo que nos obliga a justipreciar la actual situación de dominio técnico exorbitante y de posible arreglo de la gigantomaquia. ¿Sabremos aprovechar las enseñanzas del curso histórico salvando nuestra época y, con ella, al género humano?

IV, b).—Estamos acostumbrados a oír hablar de las Potencias nucleares y de su pugna —*hybris* indignante de las Potencias y las Impotencias—, de quienes hacen la historia (sujetos activos) y de quienes la sufren (sujetos pasivos). Naturalmente, se habla menos de cómo el despertar de los pueblos marginados va disminuyendo la magnitud de la *hybris*.

Hay quienes reducen —y no sólo entre los editorialistas irresponsables— la gigantomaquia de las Potencias al dudoso fenómeno de la repetición histórica *(nihil novum...)*. USA–URSS. Roma–Cartago y se quedan tan tranquilos conformándose con añadir la mayor prepotencia tecnológica y, por consiguiente, bélica. ¡Vana sabiduría de quienes no saben descifrar la época ni el curso de la historia!

Con sólo hurgar en el fenómeno de la socialización —que hoy preocupa a todos y no sólo a los marxistas— se descubriría un rasgo distintivo, incompatible con la asimilación del presente conflicto a otros del pasado.

¿Qué puede significar el choque URSS–USA? ¿El encuentro de

cosmovisiones antagónicas, comparable al del paganismo y cristianismo? Seguramente, aunque en el fondo, socialismo y capitalismo provienen de la descristianización moderna [4] que habría de manifestarse abiertamente en el dieciochesco "proceso al cristianismo" (Paul Hazard). No en balde se ha señalado —por la Iglesia— el común fundamento "materialista" de las sociedades capitalista y socialista y de sus credos correspondientes.

Heidegger, por su parte (en *Holzweke*), aduce la común penuria de los pequeños gigantismos de la época fundados en la voluntad de dominio y su triple manifestación: representación, objetivación y técnica. Empero, si dejamos el común origen de "americanismo" y "bolchevismo", resulta que el autor de *Ser y tiempo* incurre en el frecuente error de asimilar la voluntad de dominio coetánea a otras acontecidas, como las que condujeron a las dos guerras mundiales y aun a las contiendas Roma–bárbaros, Roma–Cartago, etc., con lo cual transforma el curso histórico en una noche donde todos los gatos son pardos.

En suma, lo que distingue el antagonismo actual de los pasados es el fenómeno de la socialización que aproxima y separa, por igual, a las partes en pugna.

Socialización no alude a ninguna orteguiana rebelión de las masas, fenómeno que Jaspers observó, casi al mismo tiempo que Ortega, con mucho mayor pulcritud. [5]

Aludimos con *socialización* al papel creciente de la producción colectiva y planificada en los países altamente industrializados, de uno u otro campo, lo cual favorece la existencia de un terreno en común que ha permitido a los líderes marxistas como Stalin y Jruschof, en varias ocasiones, envidiar el adelanto norteamericano y aun ponerlo de ejemplo.

La socialización llevada a la esfera de la apropiación económica constituye la *transformación* comunista del liberalismo, hoy *deformado* en esa forma de civilizar que es el capitalismo monopolista, escindido, en virtud de su deformidad, por graves contradicciones internas.

IV, c).—Queremos llamar la atención sobre un pasaje del *Contrato social* (libro I, cap. VI) donde Rousseau parece anticipar la transformación comunista del liberalismo:

---

[4] Del ente creado por y para el Creador se pasa al ente representado por y para el hombre (Heidegger). Del teocentrismo al antropocentrismo.

[5] "Las masas no sólo se mantienen en el término medio sino que, en raros momentos, pueden levantarse a la altura de lo *extraordinario*. Si parecen generalmente más estúpidas y toscas que el individuo, parece también que, en ocasiones, pueden actuar de modo más inteligente y profundo que cualquier individuo" (Karl Jaspers, *El ambiente* (sic) *espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona, Labor, 1933, p. 37).

> *Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants.* Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

En esta primera formulación del pacto y de la voluntad general, el todo o la colectividad reabsorbe *(aufheben)* al individuo. Este se da para que pueda nacer la persona y la sociedad o, mejor aún, la comunidad. Quien pierda su alma la ganará. Al transferir el individuo al todo o voluntad general sus derechos y libertad naturales, hace posible el surgimiento de la libertad civil y aun de la moral. De la naturaleza o prehistoria se pasa a la historia, integrándose el hombre al mundo social, poniendo en armonía al individuo con la sociedad. Es el rescate de la libertad en un plano superior; es la redención, ni más ni menos, después de la caída del estado natural.

Puede expresarse lo que hay de programático en la formulación rousseauniana, como en su teoría entera del pacto social, con aquella fórmula hegeliana de nítida precisión:

> Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der volkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbsbewusstsein (e), die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.
>
> *(Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister. Leipzig, Felix Meiner. 1949, p. 140).

He aquí, pues, resuelto, el problema de la comunidad: unidad armónica de individuo y colectividad, unidad de la diversidad, aunque esta última aproxime, transformados ya, al individuo y la colectividad. Ambos *personificados*, responsabilizados de los valores: el nosotros que es yo, y no una masa amorfa e irreflexiva, y el yo que es nosotros, y no un individuo separado, anárquico, acósmico.

No vamos a discutir si las teleologías glosadas se apegan o no a la realidad, si son *tópicas o utópicas*. El mejor comentario lo hacen por nosotros Sartre y De Waelhens. Traduzco al profesor de Lovaina:

> Un hilo une el "devenir" de estas relaciones (históricas) y este hilo es una tensión (no decimos que sea necesariamente un progreso)

a la vez hacia el dominio de la naturaleza más y más perfecto (o menos y menos imperfecto) y hacia un vínculo interhumano que conceda a cualquier hombre la posibilidad efectiva de ser reconocido y tratado como ser humano por cualquiera. Podría admitirse que esta tesis sea una apuesta. Diríamos entonces que fuera de esa apuesta no hay más que el silencio y que es inútil, si se la rechaza, pensar algo sobre la filosofía de la historia y de la cultura. Si la rechazamos, éstas quedan sin fundamento alguno, solamente orilladas trivialidades escépticas, las cuales —lo confesaríamos si osáramos revelar todo nuestro pensamiento— no vale la pena ni aun el gasto del papel empleado en su exposición. *(Existence et signification.* Louvain et Paris, Nauwelaerts. 1958, p. 163).

Sartre, por su lado, sostiene que

...notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'histoire n'aura qu'*un seul sens* et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun *(Critique de la raison dialectique,* p. 63).

Conviene recordar, además, que a Rousseau y Hegel pudimos añadir, para glosarlos de idéntico modo, entre otros filósofos, a Kant y Marx, lo cual constituye, ciertamente, un indicio del valor universalista (universalidad en potencia) de dichas proposiciones *télicas.* En efecto, sólo se contraponen a su universalismo, actualmente, las creencias vagas en un ser indescifrable reñido con los entes (Heidegger), o bien, ciertas técnicas orientales de impersonalización que en definitiva provienen de una fe inargumentable que conduce toda vida individual a la palpitación del Todo (budismo Zen).

V

Hemos entrevistado así el centro nervioso de la época su motor interno que como principio fundamentador la enlaza al curso de la historia, cuyos añejos ideales de salvación, de justicia o de edades doradas, de realización del hombre, se funden y se actualizan, desde la modernidad, en la cuestión que examinamos.

A la luz de este principio resaltan mejor los elementos de la socialización comunes a los dos regímenes sociales de nuestro tiempo, cuya oposición no llega por ella a equipararse con la disyunción exclusiva "paz—guerra", pudiendo entonces realizarse la llamada coexistencia pacífica.

La socialización está destinada a sentar las bases de una conciencia colectiva ausente por completo en las sociedades plenamente liberales. Sólo así podrá nacer, en lo futuro, la armonía del yo y del nosotros.

Cabe ya destacar los elementos diferenciales de la socialización considerada como concentración de la producción en vastas empresas. Se tiene uno de esos elementos en la concentración de la propiedad en unas cuantas manos, según vemos en el capitalismo monopolista. Esta es la deformación del liberalismo, el desgarramiento interno al cual aludíamos arriba (IV, b). En efecto, la producción anterior a la automatización impone la existencia de grandes conglomerados humanos. Pero, en el capitalismo, la apropiación privada del producto choca con su elaboración pública. A la luz del principio de la comunidad verdadera, esto significa la división individuo-sociedad (lo privado versus lo público) en las entrañas mismas de la sociedad capitalista.

Existe, pues, en este caso, como en tantos otros, una oposición de medios y de fines. Se descubre, en cambio, una mayor coherencia interna entre producción, por un lado, apropiación y distribución, por el otro, en los regímenes socialistas.

El acaparamiento, en pocas manos, de una suma enorme de poder, [6] constituye otro indicio del cisma individuo-sociedad, indicio común a ambos regímenes.

El hecho escandaloso —desde el punto de vista moral— de las Superpotencias y las Impotencias, como el del colonialismo, equivale igualmente en el fondo, a la anulación de colectividades enteras, expulsadas de la historia, en beneficio de los Grandes. Es la significación, no tenemos que subrayarlo, de las acentuadas diferencias económico-sociales.

Ya apuntábamos nuestra opinión al respecto (*supra* IV, a). Baste añadir que el alivio radical dependerá de una solución también radical, avizorada sólo, que yo sepa, por los socialismos anarquista y marxista: la desaparición del Estado, brusca en el anarquismo, gradual para los segundos.

Día llegará en que los hombres sientan como una *hybris* intolerable la existencia del poder estatal coercitivo. Sólo entonces habremos alcanzado el reino de la libertad.

VI

La situación presente exige la confrontación de los datos reales con la idea directriz. No hay Curso que valga si despreciamos la conciencia

[6] *V. supra* IV, a).

epocal y ésta deberá ser, ante todo, desmistificadora, desenmascaradora. Tal es, al fin y al cabo, el sentido de la *aletheia*.

El conjunto de intereses creados aquí y allá, por doquiera, sigue oponiendo un valladar a la realización del hombre, a su libre expansión individual en el seno de la comunidad. Y es que el humanismo moderno estipula que *quiconque est maître ne peut être libre* (Rousseau) y que "sólo todos los hombres viven todo lo humano" (Goethe).

¿No es el sector "omnipotente" de Jefes —en el sentido sartreano el que sintiéndose libérrimo e indiferente al humanismo universalista acaba por favorecer el culto de los intereses creados, forma visible de la enajenación (*Entäusserung, Entfremdung*) humana?

Los instrumentos de la instauración del culto cosificante han sido: lucro, soborno, malevolencia, autoritarismo, derecho del más fuerte, estruendo propagandístico, en suma explotación del hombre por el hombre y... no sólo económica.

Hay, sin embargo, síntomas halagüeños de los profundos cambios en las costumbres, en la mente y en los corazones, cambios que procuran igualar a la revolución tecnológica y que apuntan, bajo las normas enunciadas, al socialismo integral como único modo de poner la época a la altura de la historia.

¿Se concibe, en efecto, como algo plenamente racional, la perpetuación indefinida de sistemas envueltos en desgarramientos insuperables?

La historia nos demuestra que siempre le llega el momento, a cualquier forma civilizadora, de rendir la jornada. Vanamente se empeñan los intereses creados en remontar el Curso, o en detenerlo. El hombre, explorador del átomo y del espacio exterior, no descansará hasta conquistarse a sí mismo.[7] Es inconcebible la era atómica sin transformaciones sociales. El ambiente está ya impregnado de la necesidad de ellas. Comenzamos, por fin, a aprovechar las enseñanzas del curso histórico. El colonialismo está por desaparecer gracias, entre otras cosas, al despertar de los pueblos marginados, muchos de los cuales ponen la vista, con timidez, en la senda del socialismo (RAU, Argelia, Ghana, India, Indonesia, etc.) o se deciden abiertamente a transitarla (China, Viet-Nam, Norcorea, Cuba). Se habla por doquier de reformas: destalinización, encíclicas papales, ALPRO, comunicados conjuntos. Atestiguan el proceso los filósofos: Teil-

[7] *Une chose au moins est hors de doute; tôt ou tard la tentative sera faite par l'Homme pour déborder la Terre. Pour arriver au centre de lui-même, ne sent-il pas qu'il lui faut avoir touché la limite de tout?* Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain*. Paris, Albin Michel, 1956, p. 152, nota.

hard de Chardin, Toynbee, Russell, Sartre, De Waelhens; los poetas: Evtushenko, Vosnesenski.

Estamos en la encrucijada: vida verdadera de la historia humana, —forjada por todos—apocalipsis final.

Hemos dejado constancia de nuestro optimismo. En uno y otro bandos —más en el socialismo— se dan los elementos cuyo cabal desarrollo habrá de imponer una solución pacífica, aunque revolucionaria, al problema de la época y al problema del Curso. Tenemos por delante, todavía, la forja del Hombre. Todo está por verse, si no caemos víctimas de nosotros mismos. Prosigamos, pues, por lo pronto, con menesteres tan modestos, pero tan perentorios, como plantear la observancia estricta del Derecho internacional, de la Carta de la ONU y la exigencia de negociar las discrepancias.

No pensaremos, como Fichte, que vivimos en el "estado de acabada pecaminosidad". Tampoco en el mejor de los mundos posibles. Estamos, simplemente, en el umbral de las mayores grandezas o de las miserias incalculables.

MITOLOGÍA Y VERDAD EN LA CRÍTICA DE NUESTRA ÉPOCA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

NUESTRA RELACIÓN CON LA ÉPOCA

La crítica de la época es una forma de autoconciencia de los hombres, ya que en última instancia toda época es un período de la historia de hombres concretos. Nuestro tiempo no nos trasciende; sus problemas son los nuestros. Por tanto. al enjuiciarla críticamente no nos hallamos en una relación exterior o inerte con el objeto de nuestra crítica. La época es un tejido de acciones humanas en cuya urdimbre podemos reconocer los hilos que se anudan en cada uno de nosotros como ser social. Cobrar conciencia de la época es, por tanto, cobrar conciencia de nuestra situación presente y, a la vez, es contribuir a que adquiera el perfil que ha de permitirnos caracterizarla, propiamente, como *nuestra*.

Pero hay críticas y críticas. Hay aquellas que, al traducir la existencia social en forma invertida, se convierten en proyección de unos intereses materiales que ya no encuentran ancho cauce en nuestros días. Estos intereses se manifiestan en ella cerrando con doble llave su acceso a la comprensión de la realidad. Pero hay también otros intereses humanos: los de aquellas fuerzas sociales cuyo pensamiento y acción corresponden al contenido esencial de la época en que vivimos. En este caso, la crítica que los expresa brota de un terreno abonado. Como es sabido, este papel del interés en la relación de conocimiento —como llave que facilita u obstaculiza el paso a la verdad, y no, en modo alguno, como factor determinante de ella— fue señalado por primera vez por Marx con su teoría de las ideologías. Nada hay que interese tanto al hombre como el hombre mismo; por ello, el intento de situarse en la crítica de la época al margen de todo interés social,

de clase, es un intento de situarse en una relación exterior inerte, con la vida misma. Ahora bien, como trataremos de demostrar, esta relación engendra las mayores mistificaciones.

El examen del contenido fundamental de nuestra época no es una tarea, por tanto, especulativa, abstracta. La solución que le demos nos cargará de temor o esperanza, de seguridad o inseguridad, de confianza o pesimismo. Definir la época es fijar el lugar en que nos encontramos dentro del proceso histórico-social; es determinar hasta qué punto estamos rompiendo con un pasado o prolongamos otro, o hasta qué grado germina o se constriñe cierto futuro. Es, asimismo, ver el presente en tanto que se anuda en él un pasado a la vez que ya se despliega, como posibilidad o realidad primeriza, el porvenir. Preguntarse por la época es preguntarse por el mundo de hoy, pero también por el que, sin serlo plenamente todavía, comienza a ser.

La crítica de la época nos obliga a descender del cielo especulativo para ver al hombre concreto, real, que se encuentra en esa jornada de su existencia histórico-social que llamamos época actual. Pero, ¿cómo determinar la duración de esa jornada, no hecha todavía, que ya apunta hacia nuevos caminos? Sus fronteras —tanto hacia atrás como hacia adelante— se nos vuelven problemáticas. No son arbitrarias, pero sí relativas; relativas a la cualidad esencial que distingue a una época de otra. Esta cualidad se mantiene hasta ser desplazada por la nueva cualidad que vuelve inactual la anterior. Justamente a través de esta cualidad o rasgos esenciales de una época, podemos determinar en qué grado se aferra todavía a lo caduco o se gesta lo nuevo en su propia entraña. Ahora bien, esta caracterización no puede hacerse en cualquier momento, al margen del movimiento mismo de lo real. Es preciso que este movimiento —con las contradicciones internas que lo impulsan— alcance cierto nivel para que la cualidad esencial de una época se revele. Pero, por otra parte, si la crítica ha de contribuir a forjar la fisonomía del presente y, en cierta medida, la del futuro, no ha de esperar a que la época haya desenvuelto todas sus posibilidades. El crítico de la época se enfrenta a algo vivo; es decir, a algo que no se ha realizado plenamente, y de ahí la importancia —y el riesgo— de su caracterización.

Eso es lo que le diferencia del historiador quien sólo entra en acción cuando el pulso de una época ha dejado de latir. Pero el presente no es sólo ruptura con el pasado, como el futuro no es mera negación del presente. Hay aquí una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad que explica, a su vez, la necesidad de no volverse de espaldas a la historia, pues el hombre es siempre la historia del hombre, entendido éste como sujeto

único de la acción histórica y entendida aquélla como una historia abierta que jamás llega a su fin. Quien dice historia, dice por tanto el hombre; la crítica de la época no puede dejar de nutrirse, por ello, de cierta concepción de la historia y del hombre, y ella misma, como autoconciencia humana, no es sino concepción del hombre concreto, real, en una situación concreta, dada.

Nuestra época como época de crisis

¿Cómo caracterizar nuestra época? ¿Cuál es su cualidad o cuáles son sus rasgos esenciales?

Una de sus caracterizaciones más en boga en nuestros medios filosóficos es la que ve en ella una época de crisis. Crisis de valores, de fines y metas. Crisis que se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que la estructura que parecía firme hace unos decenios se bambolea y amenaza desintegrarse. Todo se agrieta por doquier: fines, valores e ideales. Todo se tambalea: economía, política, moral e incluso religión. Todo se vuelve precario: la dignidad humana, la persona, etc. Época de negaciones absolutas: la nada, la antinovela, el antiteatro, la antifilosofía, etc. Desplazamiento del centro de gravedad de los valores universales y aparición de nuevos absolutos que engendran nuevos antagonismos: la técnica contra el hombre, el hombre contra la trascendente (inmanentismo), el hombre-masa contra el hombre auténtico, las masas contra las "élites", etc., etc.

Así experimentan la situación de nuestra época muchos de sus críticos más representativos. Todos ellos manejan un diccionario común del que extraen sus palabras clave: inseguridad, temor, angustia, amenaza, etc. Las perspectivas se cierran y la idea de progreso entra también en crisis. El pesimismo se ahonda, sobre todo, en cuanto a las soluciones que pueden hallarse por la vía política y social. Sólo queda, el parecer, una vía salvadora: la vuelta a la individualidad como medio de rescate de lo perdido en el naufragio social.

Al llegar a este punto, es necesario preguntarse tal vez con cierta simplicidad: ¿tan mal andan las cosas en nuestra época? Y para responder a esta pregunta habrá que empezar por reconocer que muchas cosas están mal en ella, que algo está en crisis y que no faltan razones para que la inseguridad, la inquietud e incluso la angustia hagan presa en muchas conciencias. Pero si queremos reducir la crisis a sus verdaderos términos para escapar a esa mistificación ideológica que tiende siempre a universalizar lo particular, es obligado preguntarse: ¿qué es lo que está en crisis?, ¿qué valores o fines?, ¿qué relaciones concretas humanas?, ¿qué relación existe

entre esa crisis ideal o espiritual y cierta estructura material del edificio social?, ¿se trata de una crisis parcial y pasajera que puede ser remontada sin un cambio radical de las relaciones sociales, o, por el contrario, de una crisis general, profunda, de todo un sistema social?

Encontramos en las críticas en boga una serie de respuestas a partir de esta respuesta fundamental: quien está en crisis es el hombre mismo, y lo que está en juego es su libertad, su dignidad. Nos hallamos —dice Martín Buber—, por ejemplo, en el momento de "la gran penuria del hombre". El hombre, se dice también, está amenazado y la amenaza le llega del progreso técnico, del poder de las masas y el avance de la "despersonalización", alentado por este poder que encarnan los Estados socialistas.

La doble faz de nuestra época

La crisis aparece así como crisis del hombre vaciado de sus determinaciones concretas: el hombre en general. La crisis se vuelve, pues, tan abstracta como el sujeto de ella. Se concibe como crisis del hombre, al margen de sus relaciones sociales, sin partir de la cualidad social que lo define.

Ahora bien, la crisis verdadera en nuestro tiempo es crisis de unos hombres reales, concretos, que se integran en unas relaciones sociales dadas. Son estas relaciones concretas que forman el mundo del capitalismo las que están en crisis. Lo que está en crisis es el sistema de relaciones sociales basado en la explotación del hombre por el hombre, en la propiedad privada sobre los medios de producción y en la opresión de unas naciones por otras. Lo que está en crisis es el sistema que valora al hombre no por su ser, sino por su tener, y que lejos de unir a los hombres por lo que tienen de específicamente humano —como seres conscientes, capaces de trazar fines y de realizarlos— los une en relaciones de medio a fin, o como relaciones entre cosas. Este mundo deshumanizado y deshumanizante, el mundo del *tener*, de la enajenación en el plano económico, político e ideológico —es el que hoy está en crisis, y no en una crisis pasajera, sino profunda, general, que afecta a su existencia misma en escala mundial.

Al hablarse de la crisis del hombre no se hace más que mistificar la crisis real, concreta, particular que se da en nuestra época. Esta crisis particular, es decir, de unas relaciones sociales dadas, se eleva al plano de lo general. Y, de este modo, lo que amenaza a una forma particular de existencia humana —capitalista— se presenta como amenaza a la humanidad en general.

En Spranger esta mistificación toma un sesgo ahistórico. La crisis no aparece sólo como un fenómeno al margen de las relaciones sociales concre-

tas de la época, sino fuera de todo tiempo concreto. "Los hombres —dice— experimentan siempre como crisis el período de tiempo que para ellos significa 'presente' ". Es decir, en cuanto que el futuro es incierto, el presente es por esencia un "tiempo crítico". Y por "insólitamente grave" que sea la crisis de nuestro tiempo, sus raíces no hay que buscarlas en una situación concreta de los hombres, sino en una situación existencial suya en el "proto-ritmo" de su existir.

La historia, sin embargo, no confirma esa tesis de la conciencia en permanente crisis. El ciudadano de la *polis* ateniense, experimentaba el presente con una conciencia de seguridad que se ponía de manifiesto en su fe en las instituciones e ideales políticos de su tiempo. La conciencia de crisis aflorará cuando una serie de acontecimientos económicos, sociales y militares quebranten los cimientos de la democracia ateniense; surgirá entonces la necesidad de revisar sus fundamentos y la filosofía platónica del Estado significará el intento de remontar la crisis partiendo de la negación de los principios que servían de base a la democracia esclavista.

La conciencia de crisis no es algo accidental ni tampoco esencial en el modo de aprehender los hombres el tiempo en que viven. En su fase ascendente, las clases sociales se sienten seguras de sí mismas; al iniciarse su ocaso, el presente lo experimentan como crisis. También en nuestra época la burguesía —y particularmente la burguesía imperialista— ha perdido la seguridad que sentía antes de la primera guerra mundial. Y aunque sus ideólogos presenten este desasosiego en forma mistificada —como desasosiego por el destino del hombre— la raíz de esta inseguridad y pesimismo se halla en la crisis real, agravada cada vez más, del capitalismo. Esta crisis se inicia con la Revolución Socialista de octubre de 1917 en Rusia. Por primera vez se abre allí una profunda brecha en el sistema capitalista mundial. Con esta revolución se inicia la era del derrumbamiento del capitalismo y de la instauración del socialismo. Durante siglos, éste había sido un sueño utópico de hombres generosos. Con Marx y Engels, se sentaron las bases teóricas para convertirlo de un sueño en realidad socialista. En los 45 años transcurridos desde la Revolución Socialista de octubre, no ha hecho más que agudizarse la crisis general del capitalismo y fortalecerse el socialismo; primero, como socialismo en un solo país, y, despues, en estos dos últimos decenios, como sistema socialista mundial, que abarca más de la cuarta parte del territorio del globo y más de un tercio de la población mundial. Con el fortalecimiento del socialismo, el capitalismo ha perdido importantísimas posiciones en todos los órdenes —económico, político e ideológico— y con ello se han ahondado aún más sus contradiccio-

nes internas. A su vez, este debilitamiento del capitalismo ha hecho posible en nuestra época el desmoronamiento sucesivo del sistema colonial del imperialismo, y que el mapa de la opresión colonial, como resultado de la lucha de los pueblos oprimidos, se haya empequeñecido cada vez más.

La situación del mundo ya no la determina predominantemente el capitalismo. Hoy, como puede advertir cualquier observador imparcial de los acontecimientos internacionales, el sistema socialista mundial es un factor decisivo. No se puede, por tanto, caracterizar nuestra época como una época de crisis sin partir de la división del mundo actual en dos grandes sistemas: uno, el capitalismo, en proceso de desintegración y, otro, el socialismo en proceso de fortalecimiento y desarrollo progresivo. Al hablar de crisis de nuestra época hay que precisar que se trata de la crisis de uno de los dos sistemas en pugna —el capitalismo—, y, a su vez de una crisis general, profunda, que afecta a los fundamentos mismos de este sistema. Pero nuestra época ofrece esta doble faz: es la época de la crisis general del capitalismo así como de los valores e ideales vinculados a él —y de ahí la conciencia de crisis que en forma mistificada traducen sus ideólogos más representativos—, y por otra parte, es también —y este rasgo comienza a ser dominante en la medida en que el socialismo se convierte en factor decisivo en escala mundial— la época de transición al socialismo; de ahí la conciencia de seguridad, de confianza en el hombre y en el progreso, en sus posibilidades creadoras, de quienes se sienten solidarios de los fines, valores y aspiraciones socialistas.

A la luz de las reflexiones anteriores, trataremos de delimitar lo que hay de verdad o ideología (en el sentido de mistificación o mitología) en dos aspectos fundamentales de la crítica de la época que se practica en nuestros medios: a) la crítica de la cultura y la técnica; b) la crítica de la "despersonalización" ("masificación" o "cosificación" del hombre de nuestro tiempo).

La crítica de la cultura y la técnica.

La crítica de la cultura y la técnica tiene ya una larga historia. Sus orígenes se remontan como es sabido —junto con la correspondiente crítica del progreso— al siglo XVIII, a Rousseau. Frente al omnipotente optimismo de los ilustrados dieciochescos en la cultura —optimismo que traduce la autoseguridad de la burguesía ascensional en su razón, en su cultura—, Rousseau da la voz de alarma. La facultad de perfeccionarse en el hombre, dice, es también la de corromperse. La cultura, en consecuencia, es ambivalente y el 'retorno a la naturaleza' que propugna el ginebrino más que

una vuelta a un pasado que nunca existió, es conquista de la esencia humana, degradada cuando la cultura cambia de signo y deshumaniza al hombre. A pesar de las deformaciones sufridas por el pensamiento de Rousseau en las modernas críticas de la cultura, su intuición genial sobre la ambivalencia de los logros culturales sigue siendo válida en nuestros días. En efecto, la cultura, la ciencia —y la técnica que deriva de ella—, no son fines en sí; deben estar al servicio de un contenido humano valioso, y cuando se le despoja de él sus pretendidos progresos no son sino desdichas y calamidades para el hombre. Rousseau atisbó también que esta ambivalencia de la cultura no se da al margen de determinadas relaciones sociales. Los avances de la ciencia y la técnica en nuestro tiempo dan una dramática vigencia a la crítica rousseauniana; el sometimiento de la ciencia y la técnica a fines valiosos se convierte en una necesidad apremiante en la época de la electrónica, de la energía atómica o de la automatización. Pero esta necesidad no puede ser satisfecha individualmente por el investigador científico o el técnico; es una tarea social y, como tal, no puede aislarse del tipo de relaciones sociales en el marco de las cuales despliegan sus actividades. Hoy la ciencia adquiere cada vez más un carácter social; las investigaciones científicas responden, en gran medida, a exigencias concretas del Estado; por otra parte, la labor individual del científico se integra en el plan de conjunto que responde a esas exigencias. Todo ello pone en lugar destacado el problema de la responsabilidad de los hombres de ciencia y de los técnicos por las consecuencias sociales —en algunos casos verdaderamente terribles— de sus descubrimientos e inventos. El espectro de los centenares de miles de víctimas inocentes de los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki sigue rondando los gabinetes de trabajo de los hombres de ciencia y los técnicos. No cabe refugiarse en un espléndido aislamiento, pues, en definitiva, el problema de imprimir tal o cual contenido valioso a la actividad científica o técnica sólo podrá resolverse, en un sentido u otro, de acuerdo con el tipo de relaciones sociales predominantes. El capitalismo en nuestros días se ha convertido en un obstáculo para la aplicación pacífica y creadora de las grandes conquistas de la ciencia y la técnica.

Un nuevo "fetichismo": el de la automatización.

El carácter ambivalente de la técnica se pone de manifesto con la nueva revolución técnica que implica la automatización. Se trata, como es sabido, de una fase superior del proceso de mecanización del trabajo humano, gracias al cual se elevan en forma insospechada las posibilidades de liberar

al hombre del trabajo físico con lo cual se crean condiciones sumamente favorables para reducir la jornada de trabajo, canalizar en nuevas direcciones la capacidad de creación del hombre y acrecentar enormemente la producción de bienes materiales. La automatización, a su vez, tiene consecuencias importantísimas para elevar el carácter del trabajo humano como actividad consciente, libre y creadora. Al emancipar al trabajador de su inclusión directa en el proceso de producción, crece su papel como regulador consciente de ella y en la medida en que se eleva su labor de dirección, de control —y con esto su propia responsabilidad— se crean condiciones técnicas para la desaparición de la diferencia sustancial entre el trabajo físico y el intelectual. Por ello, los temores de que esta revolución técnica se traduzca en la conversión del trabajador en un "robot" carecen de fundamento, pues lo que sucede es precisamente lo contrario: el hombre, en definitiva, es el que se afirma a sí mismo al pronunciar la última palabra en el complejo proceso de la automatización. Se afirma justamente por lo que tiene de específico como ser consciente y creador.

Tal es el aspecto positivo de la automatización, pero como acontece con la cultura, con la ciencia, con el maquinismo y el trabajo humano en general, puede adquirir un aspecto negativo en unas relaciones sociales determinadas. En las condiciones de la sociedad industrial capitalista, puede multiplicar enormemente los males acarreados ya por el maquinismo; puede significar el desempleo en proporciones gigantescas, con la particularidad de que ahora abarca no sólo a los obreros corrientes, sino también a los calificados e inclusos a amplios sectores de empleados y trabajadores intelectuales. Puede agravar las contradicciones entre los intereses privados y, al favorecer la ruina de las empresas débiles que se ven obligadas a aferrarse a la mecanización de otros tiempos, estas contradicciones se resolverán en favor de las empresas monopolistas. Finalmente, lo que tiene por principio de positivo, es decir, la restitución del contenido creador del trabajo humano se asentará sobre la exclusión de millones y millones de hombres del proceso de producción con las consecuencias espantosas que esto tiene en el mundo capitalista para quienes no poseen más capital que su fuerza de trabajo.

Ahora bien, si la oposición entre el hombre y la máquina automatizada adquiere caracteres sociales angustiosos, ¿habrá que culpar de esto a la automatización en cuanto tal? Caeríamos con ello en una nueva forma de la enajenación, en el "fetichismo" de la automatización, al atribuirle un poder que de por sí no tiene. Su poder no es otro que el que recibe de los hombres. Por tanto, lo determinante aquí es el tipo de relaciones humanas

que condiciona tal o cual uso de la automatización. La oposición entre el hombre y la técnica mistifica pues, la verdadera oposición: oposición entre clases sociales con intereses opuestos.

La crítica de la "despersonalización" o "masificación" del hombre de nuestro tiempo

El tema de la "despersonalización" o "masificación" es otro de los grandes temas de la crítica de la época al uso. Pero aquí también lo verdadero se trueca en ideología o mitología. De acuerdo con una concepción muy extendida, al hombre-masa, el Don Nadie, producto de la sociedad industrial —capitalista o socialista— se rebela contra la existencia auténtica (Heidegger) o la minoría egregia (Ortega y Gasset). La influencia de este hombre-cosa se traduciría así en el proceso de despersonalización o masificación —reducción del hombre a la condición de factor impersonal— característico de nuestro tiempo. El hombre auténtico tendría que reconquistar esa autenticidad no en su acción colectiva, como ser social, sino en el repliegue sobre sí mismo, en su interioridad, de espaldas a la realidad social y, por tanto, a la lucha política, social, revolucionaria.

El fenómeno de la despersonalización o cosificación se da efectivamente en la sociedad capitalista y ya Marx puso al descubierto sus raíces en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Allí pudo demostrar que este fenómeno se da justamente cuando el trabajo humano, cambiando de signo, deja de ser un trabajo creador, gracias al cual el hombre humaniza a la naturaleza y se humaniza a sí mismo, para ser trabajo enajenado. La existencia humana, la del trabajador, se cosifica o enajena cuando éste no realiza sus fines sino los fines de otro; cuando trabaja no por una necesidad vital de humanizar y humanizarse a sí mismo, sino por una necesidad exterior de subsistir; cuando no se reconoce como ser humano en sus productos y éstos se vuelven contra él; cuando él mismo, como fin, se degrada a la condición de medio para producir plusvalía y por tanto, cuando se vuelve mercancía, cosa. Este tipo de despersonalización o cosificación es esencial al capitalismo, ya que sin ella el capitalismo verdadero sería inconcebible. El capitalista sólo puede afirmarse como tal en la medida en que degrada al trabajador a la condición de mercancía, de cosa. Pero el obrero no puede tener interés alguno en permanecer en esta condición de cosa y de ahí que luche por liberarse de la explotación capitalista que le mantiene en esas condiciones antihumanas. El obrero sólo puede liberarse de la cosificación de su existencia en la medida en que, tras de adquirir conciencia de ella y de su misión liberadora, lucha por destruir las relaciones sociales que le niegan como ser humano. La raíz de esa despersonalización no está

por ello en la técnica o en las formas peculiares que en nuestro tiempo adopta el desarrollo industrial, sino en unas relaciones sociales determinadas. Destruidas estas relaciones y socializados los medios de producción, desaparece la raíz económico-social de la cosificación o despersonalización. Ello no quiere decir, que después de destruirse las relaciones capitalistas y sobre todo, en la etapa de la construcción de la nueva sociedad, socialista, no puedan darse fenómenos de depersonalización. Pueden darse, por ejemplo, a consecuencia de una deformación burocrática de las relaciones entre el nuevo Estado y la sociedad. Ya Lenin subrayaba, desde que el nuevo Estado socialista dio sus primeros pasos, este peligro, a la vez que trazaba la vía para eliminarlo o reducirlo considerablemente, mediante la incorporación cada vez más amplia y profunda de la población a las tareas de la administración del Estado. Pero estas reminiscencias en la sociedad socialista de fenómenos negativos que por esencia pertenecen al capitalismo sólo pueden darse como algo extraño, ajeno, a los fines, aspiraciones e ideales del socialismo. Por ello, por graves que puedan ser durante algún tiempo estos fenómenos negativos que significan una limitación del desenvolvimiento de la iniciativa creadora de los miembros de la sociedad socialista, —dado, que estos fenómenos carecen de una base social, propia, de clase en el nuevo régimen social—, tarde o temprano la sociedad encuentra en su seno las fuerzas capaces de desarraigarlo. Así lo demuestra la superación actual en la U.R.S.S. de los graves males acarreados por la centralización burocrática de la vida política, económica y social en los años en que florecieron en este país los métodos stalinistas de dirección.

La sociedad capitalista es "despersonalizadora" por esencia; la conquista de la verdadera personalidad individual ha de lograrse, en la sociedad socialista, en la unidad del individuo y la comunidad. La verdadera individualidad no es la del hombre que ve la sociedad como algo enajenante por esencia y se refugia por ello en su "interioridad", sino la del hombre que como ser social sólo se afirma a sí mismo en la medida en que afirma su naturaleza social. La individualidad que predica el individualismo burgués es la individualidad abstracta del hombre que se ve desgarrado a sí mismo como hombre concreto y ciudadano, y con una doble vida pública y privada. Pero la liberación del hombre de nuestro tiempo no radica en esta mutilación de su existencia, sino en su vinculación como individuo con la sociedad la cual, de este modo, no es ya algo que lo trasciende o aplaste, sino la condición necesaria para su propio desenvolvimiento individual.

La crítica de la época actual resulta, así, una crítica del hombre concreto que vive en la época de transición del capitalismo al socialismo.

CRISIS DE COMUNIDAD. CRISIS DE NUESTRO TIEMPO

RAMÓN XIRAU

Cuando un tema filosófico se plantea con carácter radical, suele ser también un síntoma del estado de ánimo de una época. Pocas veces se ha planteado un problema como se plantea en nuestro siglo el de la "otredad" o, por ser más precisos, el de la existencia del "otro", el de las relaciones entre personas y de la posible —para algunos imposible— intersubjetividad. Las páginas que siguen no pretenden afirmar que este sea el único tema de nuestro tiempo; no pretenden, tampoco, analizar las causas sociales, económicas, psicológicas que deberían formar parte de un trabajo de este cariz. Pretenden, sí, tratar de precisar algunas de las facetas del asunto, pasando de las más puramente intelectuales —facetas en el espejo de la filosofía— a algunas que se refieren, por así decirlo, al problema *en situación*. Para hacerlo es necesaria una previa acotación metódica.

Acotación metódica

En el breve espacio de estas páginas no puede hablarse propiamente de método a no ser que se entienda por esta palabra el método *ideal* que el desarrollo también ideal de lo que aquí se dice llevaría consigo. Este método no puede —no podría ser—, deductivo (incumbencia de lógica y de matemática), ni inductivo (incumbencia de la lógica inductiva), ni fenomenológico si por fenomenología se entiende una forma de *ver*. Es que la descripción de fenómenos, de esencias, ya morfológicas, ya materiales, ya ideales, implica, por lo menos, cierta totalidad presente de los datos. La crisis de nuestro tiempo y, con ella y en ella, la crisis de la comunicación *en* nuestros tiempos, es, por naturaleza propia, de tal fluidez que una descripción total —breve o larga— resulta imposible y solamente posible en

la manera en que hay en geometría acercamientos asintóticos. En otras palabras, una crisis no es una cosa sino un suceso y el suceso —baste aquí la imagen de cualquier percepción— es, en cuanto tal, indescriptible. Si la fenomenología pretende *ver*, preferimos aquí tratar de *entrever*. Y ello en dos sentidos: entrever en cuanto lo que se dice es aproximación; en cuanto, por otra parte, y *fundamentalmente*, el mismo problema de la comunicación, reclama un tratar de entre-ver, de ver juntos, de aceptar de antemano, más allá de cualquier forma de solipsismo, la posibilidad de estar abiertos a la disponibilidad de la cooperación.

Faceta 1

El filósofo de nuestro tiempo se ha planteado como nunca antes se había planteado filósofo alguno, el problema de la otredad, de la comunicación y de la relación posible —o imposible— entre los hombres. Podría decirse que ya Platón hacía suyo el asunto cuando consideraba que el amor es el anhelo de encontrar la unidad perdida, la conjunción disuelta de lo que llamaba Antonio Machado las esencias *hermes* y *afrodita*. Pero Platón daba explicaciones de índole mítica y trataba de precisar más una relación que una disyunción. En la filosofía contemporánea el problema es el de una real disyunción ahora que "las comunicaciones" en su sentido físico nos acercan mientras nos alejamos nosotros. Es cierto que en el siglo pasado se abrió por así decirlo, la cuestión de la "otredad" —como es cierto que nuestro siglo plantea en estado álgido los problemas que ya plantearon los pensadores del siglo pasado. Marx veía la razón de luchas y separaciones, tanto personales como sociales, en la enajenación; Kierkegaard las situaba en esta suerte de hipoteca de nuestro ser que constituye el círculo vicioso de la esteticidad y la rigidez de la ética; Nietzsche, en la historia misma de Occidente que sustituía, a su modo de ver, los verdaderos valores por los débiles de la razón y el cristianismo. Nuestro siglo renueva la cuestión tal vez porque al mayor desarrollo de las posibilidades de comunidad en todo el mundo no ha correspondido mayor desarrollo de la persona humana concreta, "la que vive y muere, sobre todo muere" (Unamuno).

Husserl, que comenzó lógico, describió la conciencia intencional, precisó la relación sujeto-objeto en el corazón mismo de la conciencia y acabó por encontrarse con un problema semejante al que afrontó Descartes en el momento del *cogito*. ¿Cómo evitar el solipsismo? Para Husserl las hipótesis cartesianas carecían de valor absoluto por ser de estirpe metafísica. Y si la "empatía" le pareció constituir uno de los fundamentos de la comunicación de las conciencias, la verdadera intersubjetividad depende para

él de la analogía. Las analogías son las "posibilidades esencialcs de establecer una inteligencia mutua". Sin embargo, Husserl no alcanzó sino a vislumbrar una apariencia de solución. Al pensar que si el "otro" se me *diera* sería yo mismo. Al separarlo mediante un pensamiento analógico, Husserl hace del "otro" una esencia verificable pero apenas penetrable en persona viva. Los análisis de Heidegger resultan mucho más poderosos cuando nos habla de la incomunicabilidad —falsa comunicación del Uno entre tantos— que cuando se refiere al ser auténtico, destinado a la muerte, encerrado en su propia subjetividad. Sartre radicaliza aún más el problema de la soledad cuando, en el análisis de la mirada, hace depender el "otro" del "para sí". En la vergüenza, por ejemplo, el otro se entromete en nuestro ser, nos quiere en su "para sí", en su proyecto y la intersubjetividad, algo al modo de los moralistas franceses del siglo XVII, se reduce a una forma del egoísmo: "amar es el proyecto de hacerse amar"; "el infierno son los otros".

En esta primera faceta filosófica del problema, de Husserl a Sartre, y cada vez teniendo más en cuenta al hombre *en situación,* la comunicación es más y más una imposibilidad y el solipsismo, más y más una tentación muchas veces a pesar de los deseos mismos de los filósofos.

Faceta 2

Las ideas de los filósofos "in vitro" —a excepción de Sartre en quien las raíces del problema son vitales— surgen por doquier "in vivo" en los niveles tanto cotidiano como social y literario. En el primero: nunca como en nuestro tiempo se ha hablado de la necesidad de entendimientos, comprensión, contacto, comunicación, comunidad, participación. El hablar en estos términos significa, sin duda, un deseo, pero sintoniza, igualmente, una ausencia. Esta ausencia ha sido analizada por los sociólogos: "hombre masa" de Ortega y Gasset, "multitud solitaria" de Riesman, "hombre organización" de Whyte. En otros parajes, esta ausencia se manifiesta en la necesidad de ciertos marxistas de descender de las regiones de las coordenadas sociales para alcanzar las de las relaciones vivas y emotivas de los hombres: Adam Schaff cuando escribe que "la muerte es el aguijón principal para las meditaciones sobre el sentido de la vida" *(La filosofía humana);* más radicalmente todavía Leszek Kolakowski cuando en *Cosmovisión y vida cotidiana* escribe que su intención es la de mostrar "la posible contribución de la filosofía para la conducta de una vida con sentido". La misma ausencia de comunicación real se expresa en las palabras de los poetas y de los novelistas, como negación de la comunidad en un Beckett, un

Robbe-Grillet, una Nathalie Sarraulte; como deseo de comunidad en ausencia de ella en *The waste land*, el *Altazor* de Huidobro o *Muerte sin fin* de José Gorostiza. Pocos versos abrevian el problema como éstos de Yves Bonnefoy: "Sólo estás a pesar de estas estrellas / el centro está cerca y lejos de ti... / Mira, ya estás separado de ti mismo, / siempre este mismo grito, un grito que no oyes".

Faceta 3

Ante la presencia de la soledad, filósofos y poetas han intentado soluciones positivas. Max Scheler vio que las analogías de Husserl no podían resolver el problema vivo de la comunidad entre los hombres. Entre los valores de verdadera participación sitúa Scheler el de la santidad y entre los actos de participación la simpatía (nivel humano natural) y el amor (nivel humano espiritual y sobrenatural). Joaquín Xirau critica directamente el yo puro del idealismo: "El yo puro es un puro espectro... Nada espiritualmente más pobre que un alma cerrada" y trata de resolver el problema de la interrelación entre personas cuando establece, en primer lugar, y como principio, que "el universo entero resuena y se refleja en mí" y cuando afirma, de toda afirmación, que "nada hay absolutamente ajeno a la subjetividad. Aun en la abstracción más pura hay un acto de amor". También Emmanuel Mounier sitúa el amor en el centro de su filosofía personalista, personalizante y social: "no se posee sino lo que se da". Y en conjunto, las soluciones filosóficas al par que vitales del problema contemporáneo, son siempre, en filósofos y en poetas, soluciones amorosas. Por decirlo con Teilhard de Chardin, debemos establecer la necesidad de un "coeur à coeur" si queremos evitar un "corps à corps"; por decirlo con Antonio Machado "el gran tema de la metafísica es *de lo uno a lo otro*". Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía *en el otro*, en "La Esencial Heterogeneidad del ser", como si dijéramos, en "la incurable *otredad* que padece lo uno"; por decirlo con Octavio Paz, "todos los siglos son presencia" cuando vivimos con "los pronombres enlazados" y ganamos, en el acto de amor, la "mitad perdida".

Faceta 4

Nada más pedante que pensar que la filosofía es autosuficiente. Por universales que sean las verdades a que alcanza el filósofo, su punto de partida ha de encontrarse en la realidad que expresan la vida, el arte, la sociedad, la ciencia.

Es una pedantería de este género —nacida aquí de la especialización— la que lleva a muchos filósofos a pensar que el único lenguaje posible es el de la lógica y que el pensamiento verdadero es únicamente el que parte de un lenguaje construido a base de identidades. Entender un principio lógico no es comprendernos. Comprendernos no consiste en buscar identidades puras. ¿De dónde surge la verdadera comprensión? Si consideramos el campo de la expresión poética es claro que la comprensión surge, sin duda, de ciertas semejanzas (sin ellas el poema y el poeta serían literalmente incomprensibles). Pero estas semejanzas no son semejanzas que se puedan convertir en identidades. Son, de hecho, semejanzas hechas de diferencias. Podría establecerse este principio: la poesía, y en general, la literatura y el arte, son tanto más universales cuanto más subjetividades diferentes alcancen a afectar. El lenguaje de la comunidad es el lenguaje del matiz, de la indicación y de la diferencia. Es el lenguaje de la verdadera participación. Lo es, fundamentalmente, porque no sólo permite que los demás —aquí, los lectores de un poema, los que viven un cuadro al contemplarlo— vuelvan a crear, a su manera, en su persona, la obra escrita, esculpida o pintada. En el lenguaje de las artes tenemos un hecho que parece, ya por de pronto, de fácil *entrevisión:* el hecho de una correspondencia que es añadidura, que es adición. El Quijote de Cervantes es el mismo y otro que el Quijote de Unamuno, de Ortega, de cualquier *tú* vivo que lea este objeto vivo de la literatura. Poesía y arte son *ya* comunicación. Esta comunicación puede expresarse en español como no puede siempre expresarse en otras lenguas. Por un lado: el nivel del *existir,* que es paso, paso a toda prisa sin fijación de comunidades. Por otro lado el nivel del ser, que, en el nivel humano, puede fácilmente convertirse en la enfermedad del *querer ser,* de buscarse a sí mismo como absoluto; enfermedad porque, teológicamente y vitalmente, falta de ser, y derelicción y caída Por fin: capacidad de *estar.* El estar nos coloca, nos instala. Una persona que *es,* resulta una imposibilidad: una persona que *existe* no puede verse a sí misma más que como ser para la muerte. Quien *está* vive una vida concreta y plenaria, una vida que no sólo permite sino que exige la intersubjetividad. Y así, en el nivel de la vida, encontramos el mismo nivel posible del arte. El sujeto es contingente y aquello que en el hombre es verdaderamente necesario en su contingencia que, al fin y al cabo es el estar de su vida. Y es esta contingencia la que enriquece las almas, la que muestra la variedad, la rica necesidad de tantas subjetividades ligadas, atadas entre sí por vínculos de comprensión, de deseo, de esperanza, de vida. La contingencia del estar es la verdadera necesidad y es, la verdadera universa-

lidad del hombre. Como el poema, el hombre será tanto más universal cuanto más repercuta y en él repercutan mayor número de contingencias humanamente iguales, personalmente distintas. Tal es la tesis que, más ampliamente sosteníamos ya en nuestro *Sentido de la presencia (Tezontle*, Fondo de Cultura Económica, 1953). Tal es la intención programática, nunca definitiva, cuando queremos entender y programáticamente entrever el problema que a todos ricamente nos une y ricamente nos matiza, nos ancla en nuestro vivir participado y participante.

El Número Especial (5-6) de la *Revista Mexicana de Filosofía*, se imprimió en los talleres de la EDITORIAL STYLO, Durango 290, México, D. F.

RE[illegible]TA MEXICANA DE FILOSOFIA